

Class 229.

Book 759

University of Chicago Libraries

GIVEN BY

Besides the main topic this book also treats of

Subject No.

On page

Subject No.

On page

New Test.

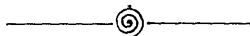


JÉSUS ET LES APOTRES

PAR

C. PIEPENBRING

DOCTEUR EN THÉOLOGIE



PARIS

ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR

62, RUE DES ÉCOLES, 62 (v^e)

1911

Tous droits réservés.

— ۱ —
مجلس شورای ملی

JÉSUS ET LES APOTRES

DU MÊME AUTEUR

- Théologie de l'Ancien Testament, 1 vol.**
gr. in-8°, 315 pages 3 fr. 50
(Cet ouvrage a été traduit en anglais.)
- Histoire du peuple d'Israël, 1 vol. gr. in-8°,**
730 pages 8 fr. —
- Les Principes fondamentaux de l'En-**
seignement de Jésus, 1 vol. gr. in-8°,
64 pages 2 fr. 50
- Jésus historique, 1 vol. in-12, 195 pages 2 fr. 50**
-

JÉSUS ET LES APOTRES

PAR

Guillem
C. PIEPENBRING

DOCTEUR EN THÉOLOGIE



PARIS

ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR

62, RUE DES ÉCOLES, 62 (v^e)

1911

Tous droits réservés.

TO THE
YOUNG MEN

BS1E25

P6

Review

PRÉFACE

Dans un précédent travail, nous avons cherché à recueillir les textes de nos Evangiles qui sont empruntés aux vieilles sources et qui nous renseignent le mieux sur le ministère et la personne de Jésus. Nous avons, en outre, essayé d'y exposer les principaux traits de ces points d'histoire, aujourd'hui si controversés¹. Voilà le véritable point de départ des origines chrétiennes, qu'à tort on a voulu trouver de nos jours dans la théologie apostolique.

Cette thèse, soutenue dans les conclusions de l'étude qui vient d'être mentionnée, nous voudrions l'établir maintenant d'une manière solide et détaillée, en comparant, dans les pages suivantes, l'œuvre et l'enseignement des apôtres avec l'œuvre et l'enseignement de

¹ *Jésus historique*. Paris, Nourry, 1909.

Jésus. On verra ainsi que déjà les premiers temps apostoliques ont produit plusieurs types doctrinaux, différant à la fois entre eux et de l'Evangile de Jésus; on comprendra ensuite qu'en allant au fond des choses il est impossible de confondre cet Evangile avec la théologie apostolique; on reconnaîtra enfin que le premier nous est encore assez bien connu pour que le scepticisme radical de certains écrivains à cet égard soit une faiblesse, qu'il faut se hâter de signaler et de redresser.

Il importe, tant au point de vue historique qu'au point de vue religieux, de tirer au clair ce grave problème. Car le christianisme du passé est surtout dominé par la théologie apostolique et non par l'Evangile de Jésus, qui fut déjà grandement voilé et altéré par cette théologie. Or, la pensée moderne peut se concilier plus difficilement avec celle-ci qu'avec celui-là. Et comme on confond trop généralement les deux éléments, beaucoup de personnes peu au courant de ces questions croient tout le christianisme compromis, parce que ses premières formes théologiques sont battues en brèche. Dans l'intérêt de la religion, il est donc urgent de montrer qu'il a existé un « christianisme »

indépendant de la théologie apostolique, un christianisme plus ancien et plus simple, qui satisfait tous les besoins de la vraie piété, parce que, dans ses traits essentiels, il est un produit des expériences mêmes de la vie religieuse et morale supérieure de Jésus, ce qui lui assure, à la différence des contingences de la spéculation théologique, une valeur permanente.

Voici quelques ouvrages qui seront fréquemment cités dans certaines parties de ce travail et dont nous ne mentionnerons que le nom d'auteur ou le titre en abrégé :

BARBIER, *Essai historique sur la Signification primitive de la Sainte-Cène.*

BEYSCHLAG, *Neutestamentliche Theologie.*

BOVON, *Théologie du Nouveau Testament.*

BRÜCKNER, *Die Entstehung der paulinischen Christologie.*

CLEMEN, *Paulus, sein Leben und Wirken.*

DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus.*

DOBSCHÜTZ VON, *Probleme des apostolischen Zeitalters.*

Le même, *Die urchristlichen Gemeinden.*

FEINE, *Theologie des Neuen Testaments.*

GIFFERT, *A History of Christianity in the Apostolic Age.*

GOGUEL, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ.*

Le même, *L'eucharistie des origines à Justin Martyr.*

HAUSRATH, *Neutestamentliche Zeitgeschichte.*

Le même, *Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller.*

HOLTZMANN, *Die Apostelgeschichte*, 3^e éd.

Le même, *Neutestamentliche Theologie.*

LOISY, *Les Evangiles synoptiques.*

PFLEIDERER, *Das Urchristentum*, 2^e éd.

REUSS, *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, 5^e éd.

RÉVILLE JEAN, *Les Origines de l'Episcopat.*

STEVENS, *Theology of the New Testament.*

WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter.*

WERNLE, *Die Anfänge unserer Religion*, 2^e éd.



PREMIÈRE PARTIE

LE JUDÉO-CHRISTIANISME

CHAPITRE PREMIER

Les premiers chrétiens.

Nous sommes très imparfaitement renseignés sur les premiers chrétiens. Notre source principale à ce sujet, c'est *le livre des Actes*, dont le récit laisse beaucoup à désirer¹. Il est toutefois certain que ce livre provient du même auteur que le troisième Evangile. Or, celui-ci a été puisé à des sources plus anciennes, qui furent grandement respectées par l'auteur². Les Actes, qui en forment la suite, doivent dériver en partie de sources semblables, comme le pensent

¹ Holtzmann, *Apostelgeschichte*, Einleitung; le même, *Theologie*, I, p. 454 ss.; Pfleiderer, I, p. 469—534.

² B. Weiss, *Die Quellen des Lukasevangeliums*.

beaucoup de critiques¹. Ils renferment même plusieurs morceaux qui ont été copiés textuellement d'un récit de voyage provenant d'un compagnon de voyage de saint Paul².

Dans la première partie du livre, que nous prendrons principalement en considération dans ce chapitre, nous ne pouvons sans doute pas distinguer nettement ce qui vient de source et ce qui n'est qu'un simple travail rédactionnel; cette partie laisse surtout à désirer³. Malgré cela, il est possible d'y découvrir certains éléments qui se rapprochent de la vérité historique; car ils sont confirmés par la suite de l'histoire apostolique. Même les discours renfermés dans ces chapitres ne sont peut-être pas une composition tout à fait libre de l'auteur des Actes. Leur contenu, en effet, ne cadre guère avec les vues récentes de cet auteur, que l'on peut constater dans les deux livres qu'il nous a laissés. Beaucoup de traits y sont trop archaïques pour provenir, semble-t-il, d'un chrétien de la fin du premier siècle de notre

¹ Holtzmann, *Theologie*, I, p. 374, note 2; Feine, p. 195.

² Act. XVI, 10—17; XX, 5—15; XXI, 1—18; XXVII, 1—XXVIII, 16. Comp. Holtzmann, *Apostelgeschichte*, p. 6 s.

³ Weizsäcker, p. 17—24; Pfeiderer, I, p. 469—484; Holtzmann, *Apostelgeschichte*, p. 7, 49—51.

ère, époque approximative où notre livre fut rédigé et où des conceptions différentes étaient généralement partagées dans les milieux pagano-chrétiens, auxquels se rattache notre rédacteur¹. Et si ces discours doivent être réellement attribués à l'auteur des Actes, il faut admettre au moins, avec Holtzmann, qu'il s'est inspiré du judéo-christianisme de son temps². Or, dans ce cas encore, les discours en question présentent comme un reflet du christianisme primitif et peuvent être consultés pour apprendre à connaître celui-ci dans quelque mesure, le judéo-christianisme n'ayant pas beaucoup varié pendant le premier siècle de notre ère³.

X Mais on ne saurait aller plus loin sans dépasser les limites imposées par une saine méthode historique. C'est ce que fait encore Feine, dans sa Théologie du Nouveau Testament parue récemment. Dans la partie qui se rapporte à l'enseignement de Jésus, il ne distingue pas assez entre les éléments primitifs et historiques et les additions postérieures. De même, pour exposer la doctrine

¹ Reuss, *Geschichte*, § 50, 204 s.; le même, *Histoire apostolique*, p. 15 ss.; J. Réville, *Origines*, p. 43—47.

² *Apostelgeschichte*, p. 13.

³ Comp. Weizsäcker, p. 32—35.

des premiers chrétiens, il use des discours de Pierre et d'Etienne dans les Actes, comme s'ils étaient parfaitement authentiques. Il les presse et les interprète même d'après les principes de la théologie apostolique consignés soit dans les parties récentes des Evangiles, soit dans les autres écrits du Nouveau Testament. C'est l'ancienne méthode harmonistique, simplement un peu rajeunie, mais visant aussi à effacer, autant que possible, les différences entre les différents auteurs sacrés et à leur attribuer à tous à peu près les mêmes opinions. Ces dernières observations seront complétées et justifiées par nous au chapitre suivant.

En nous laissant guider par les Actes et par d'autres renseignements dignes de foi, nous apprenons ce qui suit sur *les vues et les usages des premiers chrétiens*.

Bientôt après la mort de Jésus, il y eut à Jérusalem une communauté chrétienne, ayant à sa tête les principaux apôtres et pénétrée de la conviction que Jésus, mort conformément aux Ecritures, était ensuite ressuscité et apparu aux apôtres, ainsi qu'à d'autres disciples; qu'il était par conséquent le Christ, élevé à la droite de Dieu, d'où il

reviendrait bientôt pour inaugurer le règne de Dieu¹, impliquant la vie et le salut². Les apôtres se considéraient essentiellement comme les témoins de la résurrection de Jésus³. Celui-ci est simplement appelé le serviteur de Dieu⁴. Par sa nature, il se rattache pleinement à la race humaine⁵. Il est un descendant de David⁶, oint par Dieu d'Esprit saint et de puissance⁷, légitimé par des miracles⁸, aussi par l'effusion du saint Esprit sur les disciples⁹. Il est le grand prophète, annoncé dès les anciens temps¹⁰, le Saint et le Juste par excellence¹¹. Par la résurrection, Dieu l'a élevé à la dignité de Chef et de Sauveur¹²; il l'a désigné pour ju-

¹ I Cor. XV, 3—11; Gal. I, 13, 17—19; Act. II, 22—36 III, 13—26; IV, 10; V, 30 s.; X, 40.

² Act. III, 15; V, 31.

³ Act. I, 22; II, 32; III, 15; IV, 33; V, 31 s.; X, 40 s.

⁴ Act. III, 13, 26; IV, 27, 30. Ce titre est sans doute inspiré par Es. LIII: Holtzmann, *Theologie*, I, p. 367, 369 s. Feine, p. 200.

⁵ Act. II, 22; XVII, 31. Comp. Bovon, II, p. 59 s.

⁶ Act. II, 30; XIII, 23.

⁷ Act. X, 38; IV, 27.

⁸ Act. II, 22; X, 38.

⁹ Act. II, 33.

¹⁰ Act. III, 22—24; VII, 37. Comp. Deut. XVIII, 15.

¹¹ Act. III, 14; VII, 52.

¹² Act. V, 31. Comp. IV, 11 s.

ger les vivants et les morts¹. On s'expliquait la mort de Jésus et bientôt tout ce qui le concernait comme un accomplissement des Ecritures et comme entrant, par conséquent, dans le plan providentiel de Dieu². Les premiers apôtres et chrétiens, s'inspirant d'Esaïe LIII, ont peut-être déjà eu l'idée que le Christ est mort pour nos péchés³. Pour eux, comme pour Jésus, la seule condition indispensable du salut était la repentance⁴.

A l'instar du Maître, ils pensaient également que leur œuvre n'avait qu'un caractère préparatoire. Ils n'attendaient le salut que de l'avenir. Cette attente, d'une tendance nationale évidente, se combinait avec celle de la parousie du Christ⁵. Le jugement en était inséparable et devait s'exercer d'après les vues juives traditionnelles⁶. On n'eut pas l'idée d'un salut présent et spécifiquement chrétien. Comme dans l'Evangile primitif,

¹ Act. X, 40—42.

² I Cor. XV, 3; Act. II, 23; III, 18; IV, 11, 25—28; VIII, 32—35; X, 43. Comp. Weizsäcker, p. 34 s.; Holtzmann, *Theologie*, I, 367—372; Feine, p. 209—212.

³ I Cor. XV, 3, Comp. Holtzmann, *Theologie*, I, p. 366 s.; II, p. 97 s.

⁴ Act. II, 38; III, 19; V, 31; VIII, 22.

⁵ Luc XXIV, 21; Act. I, 6; III, 19—26.

⁶ Act. II, 19—21; III, 23.

la notion de la foi ne figure à peu près pas dans les premières exhortations apostoliques et ne joue aucun rôle particulier dans l'acquisition du salut. Dans un cas, on fait dire à Pierre que c'est par la foi au nom de Jésus qu'il a opéré une guérison ¹, et dans un autre, que le pardon des péchés sera accordé par son nom à quiconque croit en lui ², évidemment comme Messie. Croire que Jésus était le Christ ou Fils de Dieu, était en effet d'abord la seule doctrine chrétienne distinctive ³. Aussi, quand les premiers chrétiens sont appelés des croyants, c'est dans ce sens qu'il faut l'entendre ⁴. Avec tout cela concorde le fait que les disciples, comme on appelle surtout les premiers chrétiens, étaient assidus au temple, participant au culte juif et en observant toutes les cérémonies, même les heures de prière ⁵. Ils ne se distinguaient guère des Juifs que par leur foi à la messianité de Jésus. Ils trouvaient assurément

¹ Act. III, 16.

² Act. X, 43.

³ Act. II, 36; III, 20; IV, 10; IX, 20, 22; XVII, 3; XVIII, 5, 28.

⁴ Act. IV, 32; V, 14; VIII, 13; XV, 5. Comp. VI, 5; VIII, 12; XI, 24.

⁵ Act. II, 46; III, 1 ss.; V, 12, 21, 25, 42; X, 9, 14; XIII, 2 s.; XV, 5; XXI, 20—26; XXII, 12.

cette foi indispensable pour arriver au salut qui allait être manifesté au retour du Christ. En ce sens seulement, elle était une condition du salut, mais qui ne fut pas explicitement accentuée comme telle.

Dans leur œuvre d'évangélisation, les apôtres s'adressaient exclusivement aux Juifs, suivant l'exemple du Maître. D'après eux, la promesse du salut est avant tout pour les Israélites et leurs descendants au près et au loin¹, Jésus-Christ leur ayant été spécialement destiné². Dieu l'a élevé comme Prince et Sauveur pour donner à Israël la repentance et le pardon des péchés³. Il ne l'a envoyé qu'aux fils d'Israël, pour leur annoncer la paix⁴. De même que Jésus n'a exercé son ministère que parmi les Juifs, de même il n'a commandé aux apôtres de prêcher l'Evangile qu'à eux⁵. Quand le peuple élu sera converti et aura obtenu le pardon, la fin du monde et le salut éternel viendront⁶. Les apôtres crurent donc simplement devoir ame-

¹ Act. II, 39. Comp. I, 6; Luc XXIV, 21.

² Act. III, 20—26

³ Act. V, 31.

⁴ Act. X, 36.

⁵ Act. X, 37—42.

⁶ Act. III, 19 ss.

ner Israël à la repentance et à la foi en Jésus-Christ. Ils n'eurent pas l'idée de commencer une mission parmi les païens. Ils pensaient probablement, comme les anciens prophètes et Jésus, que Jérusalem resterait le centre du royaume de Dieu, celui-ci ressemblant à une théocratie israélite et terrestre, et que Dieu ferait venir là tous les élus restant au loin¹. Ils étaient pendant longtemps tellement dominés par les étroitesse juives, qu'ils n'osèrent pas même frayer avec les incirconcis². Dans ces conditions, l'intention d'évangéliser les païens ne pouvait se présenter à l'esprit de personne. Alors même qu'à la suite des persécutions survenues en Judée, on se mit à porter l'Evangile au dehors, on s'adressa d'abord exclusivement aux Juifs³. Il faut en conclure qu'il n'y a point de tendance universaliste dans certaines paroles attribuées à Pierre, au début de son apostolat⁴, ou bien que cette tendance est le produit d'un point de vue postérieur.

L'usage du *baptême* existait chez les pre-

¹ Act. II, 39. Comp. Apoc. XXI, 23—XXII, 5.

² Gal. II, 11—14; Act. X, 28.

³ Act. XI, 19.

⁴ Act. II 39; III, 25 s.

miers chrétiens¹. Dans aucun texte sûrement authentique, nous ne voyons Jésus procéder au baptême ni engager ses disciples à le faire. Saint Paul ne connaissait aucun ordre du Seigneur à ce sujet². Malgré cela, cet usage, à l'origine de la chrétienté, s'explique sans peine. Des ablutions étaient de tout temps pratiquées parmi les Juifs, comme moyen de purification. Le baptême de Jean-Baptiste, évidemment inspiré par cette coutume, avait attiré une foule de gens, ainsi que Jésus lui-même³. C'est assurément ici le point de départ de la pratique en question, dans la chrétienté naissante. La signification de cette cérémonie doit aussi être cherchée là, et non ailleurs, si on veut la saisir dans toute sa vérité historique. Or, le baptême de Jean était essentiellement le symbole de la purification morale, du changement de sentiment et de conduite qu'il exigeait comme condition indispensable du salut ou de l'entrée dans le royaume de Dieu. Les apôtres et les premiers chrétiens partageant ces mêmes vues, il est naturel qu'ils aient conservé le symbole johannique, qui les expri-

¹ Act. II, 38; VIII, 12 s., 36, 36; IX, 18; X, 47 s.

² I Cor. I, 17.

³ Marc I, 4 s., 9; Matth. III, 5 ss.; Luc III, 3, 7 ss.

mait si bien et qui avait fait ses preuves, qui avait produit une impression profonde sur les masses. Ce rite cadrant on ne peut mieux avec toute l'œuvre et les conceptions apostoliques primitives. Il n'avait encore aucun caractère ecclésiastique ou séparatiste. On pouvait s'y soumettre, comme du temps de Jean, sans rompre avec le judaïsme. La seule innovation était qu'on baptisait au nom de Jésus-Christ¹, ce qui impliquait simplement la foi à la messianité de Jésus².

Le don du *saint Esprit* joue aussi un grand rôle chez les premiers chrétiens. Il se trouve d'abord dans le rapport le plus étroit avec l'espérance eschatologique, qui les domine entièrement. On dit que le saint Esprit fut répandu sur eux en vertu d'une ancienne prophétie, comme signe de l'imminence des

¹ Act. II, 38; VIII, 16; X, 48; XIX, 5; Rom. VI, 3; I Cor. I, 13; VI, 11; Gal. III, 27.

² Act. VIII, 12. A ce propos, Feine, p. 219—226, se perd dans des considérations qui ne font que voiler la réalité et la simplicité de la question. Il prétend que Jésus a promis le saint Esprit à ses disciples, qu'il y a vu un trait distinctif de ceux-ci et que cette effusion fut pour lui en connexion avec le baptême : p. 216 et 223. Or, pour justifier ses assertions, il ne peut s'appuyer que sur le 4^e Evangile et d'autres textes récents. Dans l'Evangile primitif et authentique, on ne trouve pas la moindre trace de pareilles conceptions.

phénomènes extraordinaires qui devaient précéder l'avènement du règne de Dieu sur la terre¹. On présente aussi ce fait comme une preuve que Jésus est élevé à la droite de Dieu, où il a reçu la promesse de l'Esprit saint et le pouvoir de répandre celui-ci². Mais le don de l'Esprit, tel qu'il est conçu ici, n'a rien à faire avec la régénération spirituelle en général ni, en particulier, avec la régénération baptismale, à laquelle personne ne songeait parmi les premiers chrétiens, aussi peu que Jésus y a songé. Il est présenté comme une force extraordinaire et comme un agent révélateur ; il se trouve surtout dans une corrélation intime avec le don de la prophétie et celui de la glossolalie, tels qu'on les rencontre à l'origine de la chrétienté³.

Nous apprenons aussi que les chrétiens persévéraient dans la communion fraternelle, dans *la fraction du pain* et dans les prières ; que chaque jour ils rompaient le pain à la maison ; qu'ils prenaient leurs re-

¹ Ac. II, 1—4, 14—21.

² Act. II, 38. Comp. Matth. III, 11 ; Luc III, 16.

³ Act. II, 14—18 ; IV, 8, 31 ; V, 32 ; VI, 10 ; VII, 55 ; VIII, 29, 39 ; X, 19, 45 s. ; XI, 12, 27 s. ; XIII, 2 ; XV, 28 ; XVI, 16 s. ; XIX, 6 s. ; XX, 23 ; XXI, 11.

pas d'un cœur pur et joyeux, en louant Dieu¹. De tout temps, on a vu ici la pratique de la sainte cène, greffée sur le dernier repas que Jésus avait pris avec les apôtres. Mais il faut plutôt dire que les repas fraternels dont il s'agit, semblent avoir été une continuation de ceux que Jésus avait l'habitude de prendre, pendant tout le cours de son ministère, avec ses disciples et partisans, suivant un usage très répandu parmi les Juifs et les anciens en général².

Ces repas consistaient essentiellement à « rompre le pain », sans qu'il soit question ni de « la coupe », ni de la mort de Jésus, ni de son sang versé. Il n'y a pas, dans les renseignements des Actes en question, la moindre trace de l'idée d'un sacrifice, d'un repas pascal, de l'assimilation du pain à la chair ou au corps du Christ, ni la moindre indication que les chrétiens agiraient ainsi pour se conformer à une institution spéciale que Jésus aurait établie³. Ces repas n'étaient

¹ Act. II, 42, 46 s. Comp. XX, 7, 11.

² Weizsäcker, p. 43 s.; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 385—387; Lobstein, *La doctrine de la sainte cène*, p. 88 s.; J. Réville, *Revue de l'Hist. des Religions*, LVI, p. 179 s.; LVII, p. 37; Goguel, *Eucharistie*, p. 51—57, 293—311.

³ J. Réville, *Revue* mentionnée, LVI, p. 179—182. Comp. Goguel, *Eucharistie*, p. 129—133.

pas en réalité des actes cultuels ou des cérémonies, mais des repas journaliers et réels, auxquels on imprimait toutefois un caractère religieux ou sacré. On ne les prenait pas non plus dans des sentiments de tristesse ou de contrition, mais dans des dispositions tout opposées. Car, loin d'y commémorer la mort de Jésus, suivant l'opinion traditionnelle, on y aura cultivé plutôt l'espérance du prochain retour du Christ, selon les paroles que Jésus prononça à son dernier repas¹. On sait combien les apôtres et les premiers chrétiens étaient dominés par l'attente ardente de la parousie et de l'inauguration du règne de Dieu sur la terre, attente que Jésus avait inculquée à ses disciples, surtout vers la fin de son ministère².

¹ Marc XIV, 25; Luc XXII, 16, 18.

² Piepenbring, *Jésus historique*, p. 168 s.

CHAPITRE II

L'Evangile primitif.

Ce que nous venons de relater sur les vues et les usages attribués par le livre des Actes aux premiers chrétiens, est bien maigre, imprécis, décoloré. De plus, comme nous l'avons fait remarquer, la théologie apostolique plus récente y aura laissé son empreinte, comme dans tous nos Evangiles. Heureusement que nous possédons encore d'autres renseignements, plus riches et plus précis, sur la foi et les mœurs de la chrétienté primitive. Ce sont les éléments les plus vieux et les plus historiques de nos Evangiles, puisés à des sources écrites et émanant de la première génération chrétienne. Nul doute que celle-ci ne se soit nourrie spirituellement des souvenirs laissés par le Maître et qu'elle n'ait trouvé là la règle de la doctrine et de la vie spécifiquement chrétiennes. Nous allons donc réunir ici les données principales de l'Evangile primitif, tel

qu'il est parvenu jusqu'à nous. On trouvera ailleurs une étude spéciale et détaillée de toutes les questions se rapportant à ce sujet et servant de base à ce qui suit¹.

La pensée dominante de tout le ministère de Jésus, jusqu'à la fin, c'est que *le royaume ou le règne de Dieu* est proche². Ce royaume sera établi sur la terre. Car il faut demander à Dieu que son règne vienne, afin que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel³. Ceux qui entreront dans le royaume, seront mis en possession de la terre⁴ ; ils y seront à table avec Abraham, Isaac et Jacob, évidemment ressuscités et vivant sur la terre⁵ ; ils boiront également à la table du Seigneur Jésus⁶.

L'avènement du règne de Dieu entraînera toutefois une transformation de ce monde ; car les élus seront semblables aux anges⁷. Cet avènement sera donc nécessairement précédé de la fin du monde actuel et de la ré-

¹ Piepenbring, *Jésus historique*.

² Matth. IV, 17 ; X, 7 ; Luc X, 9, 11 ; Marc I, 15 ; IX, 1 ; XIV, 25.

³ Matth. VI, 10 ; Luc XI, 2.

⁴ Matth. V, 3, 5.

⁵ Matth. VIII, 11 ; Luc XIII, 28 s.

⁶ Luc XXII, 30 ; Marc XIV, 25.

⁷ Marc XII, 25.

surrection des morts, puisque les bienheureux seront comme des anges et en compagnie des patriarches. Il sera aussi précédé du jugement¹. Le royaume de Dieu est synonyme de vie éternelle et opposé à l'enfer². Il est également opposé à la puissance et au règne de Satan, le Prince de ce monde, qui commande à une multitude de démons, formant un véritable royaume et contrecarrant celui de Dieu³.

L'établissement du royaume de Dieu, impliquant la transformation de ce monde et la victoire sur le pouvoir de Satan, ne peut être que l'œuvre de Dieu et non celle des hommes, comme on l'a prétendu longtemps à tort, en faisant du royaume une grandeur purement éthique⁴. Mais les hommes ont à remplir certaines conditions pour entrer dans le royaume ; ils ont à remplir *les conditions du salut*. La condition principale posée par Jésus, à l'instar des anciens prophètes

¹ Matth. VII, 21—23; XXIV, 37—41; Luc XIII, 25—27; XVII, 26 s., 33—37.

² Marc IX, 43, 45, 47; X, 17, 23; Matth. VII, 14, 21; VIII, 11 s.; XVIII, 8 s.; Luc XIII, 28 s.

³ Matth. IV, 8 s.; XII, 25—28; Luc IV, 5—7; XI, 18—20. Comp. Matth. XXV, 41; Jean XII, 31; XIV, 30; XVI, 11.

⁴ Piepenbring, *Principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus*, p. 12 ss.; Pfeiderer I, 615 ss.

et de Jean-Baptiste, c'est la repentance¹. Celle-ci n'est pas une pénitence extérieure et formaliste, mais une véritable conversion, un réel changement du cœur et de la vie, ayant pour conséquence la pratique d'une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens ; elle ne consiste pas seulement à éviter la transgression positive des commandements de Dieu, mais à extirper aussi du cœur les mauvaises pensées et les désirs criminels, à être pur, charitable, pacifique, même parfait ou miséricordieux comme Dieu². Les commandements divins sont les prescriptions morales et non des ordonnances rituelles³. Voilà la volonté de Dieu qu'il faut faire pour être un vrai disciple de Jésus-Christ et sûr d'arriver au salut⁴. Jésus insiste avant tout sur les dispositions intérieures, parce qu'il est persuadé que, si celles-ci sont bonnes, elles produisent spontanément toutes les vertus chrétiennes, comme un bon

¹ Marc I, 15; VI, 12; Matth. IV, 17; XI, 20 s.; XII, 41; XXI, 32; Luc XIII, 3, 5; XV, 7, 10, 17—24; XVIII, 13.

² Matth. V, 3—9, 20—48; XVIII, 8 s.; Luc, VI, 27 s., 32—36; Marc IX 43, 45, 47.

³ Marc VII, 1—23.

⁴ Matth. VII, 21—27; Luc VI, 46—49; XIII, 25—27; Marc III, 34 s.

arbre porte de bons fruits ¹. Aussi ramène-t-il toute la piété, toute la religion et toute la morale, comme à leur source profonde, à l'amour de Dieu et du prochain ².

Vu l'imminence de la fin du monde et du jugement, Jésus exhorte en outre ses auditeurs, avec une insistance toute particulière, à veiller, à être bien fidèles dans l'emploi des dons de Dieu et toujours prêts à lui rendre compte de cet emploi ³. Dans le même ordre d'idées, il combat énergiquement l'amour du monde et l'attachement aux biens terrestres, qui détournent si facilement les hommes de l'amour de Dieu et engendrent une foule de vices ⁴; il condamne les vains soucis touchant la vie terrestre ⁵; il cherche à briser le trop grand empire que les liens de famille exercent sur certaines personnes ⁶; il engage

¹ Matth. VII, 16—20; XII, 33—35; Luc VI, 43—45. Comp. Marc VII, 20—23.

² Marc XII, 28—34.

³ Matth. XXIV, 42—51; XXV, 1—30; Luc XII, 35—46; XIX, 12—26; Marc XIII, 33—37.

⁴ Matth. VI, 19 s., 24; XIII, 44—46; XXII, 1—5; Luc VI, 24 s.; IX, 57 s.; XII, 16—21, 33 s.; XIV, 16—20, 33; XVI, 13, 19—26; Marc VIII, 36 s.; X, 17—27.

⁵ Matth. VI, 25—34; Luc XII, 22—31.

⁶ Matth. VIII, 21 s.; X, 37; XIX, 10—12; XXIV, 38 s.; Luc IX, 59—62; XIV, 20—26; Marc III, 31—35; X, 29 s.

de plus ses disciples à renoncer à eux-mêmes, à le suivre sur le chemin de la souffrance, à sacrifier, au besoin, leur vie¹. Une série de ces recommandations ont évidemment été inspirées à Jésus par l'hostilité qui éclata contre lui, à partir d'un certain moment, et qui fit prévoir que ses disciples subiraient le même sort.

La morale évangélique prend ainsi un caractère négatif prononcé. Mais elle est fort bien complétée par les préceptes positifs qui inculquent les devoirs envers le prochain. Elle veut qu'on soit miséricordieux et charitable²; qu'on soit doux, conciliant, pacifique et disposé au pardon, comme Dieu³; qu'on aime les ennemis même et qu'on leur fasse du bien⁴. Il faut en général faire aux autres ce qu'on désire qu'ils vous fassent⁵. Il faut vivre pour les autres et les servir avec humilité et dévouement⁶.

¹ Matth. V, 29 s.; X, 38 s.; XVIII, 8 s.; Luc XIV, 27; XVII, 33; Marc VIII, 34—37; IX, 43, 45, 47.

² Matth. V, 7, 42; Luc VI, 30, 36.

³ Matth. V, 5, 9, 23 s.; VI, 12, 14 s.; VII, 1; XVIII, 21—35; Luc VI, 37; XI, 4; XVII, 3 s.; Marc XI, 25 s.

⁴ Matth. V, 44—48; Luc VI, 27 s., 32—36.

⁵ Matth. VII, 12; Luc VI, 31.

⁶ Marc IX, 35; X, 42—44; Luc XXII, 24—27.

D'après Jésus, Dieu seul est vraiment bon¹, tandis que les hommes sont en somme méchants². Aussi ont-ils besoin de demander chaque jour à Dieu, avec le pain quotidien, le pardon des péchés³. D'un autre côté, Jésus suppose qu'il y a des hommes au moins relativement justes et bons⁴. Il ne croit pas l'homme naturellement corrompu, mais considère l'enfant comme un exemple à imiter et comme digne d'entrer dans le royaume de Dieu⁵. Il découvre de précieuses qualités chez un centurion romain, chez une femme cananéenne, chez un Samaritain⁶. Il admet qu'il y a des gens dont le cœur ressemble à un bon terrain⁷, qui ont les qualités voulues pour obtenir le salut⁸. Et quant aux plus grands pécheurs, ils lui paraissent capables de se repentir de leurs fautes et de revenir à Dieu pour se réconcilier avec lui⁹. Il prête à

¹ Marc X, 18.

² Matth. VII, 11; XII, 34, 39; Luc XI, 13, 29; XIII, 2—5.

³ Matth. VI, 12; XI, 14.

⁴ Marc II, 17; Matth. V, 45; XII, 35; Luc VI, 45; XV, 7.

⁵ Marc X, 13—16; Matth. XVIII, 3 s.

⁶ Matth. VIII, 5 ss.; Marc VII, 24 ss.; Luc VII, 1 ss. X, 30 ss. Comp. XVII, 11 ss.

⁷ Marc IV, 3—8.

⁸ Matth. V, 3—9.

Luc, XV, 11 ss.

l'homme naturel une lumière intérieure qui peut lui servir de guide et qu'il ne faut pas laisser s'obscurcir¹. Il trouve dans le cœur humain la source du bien comme du mal². Le péché est à ses yeux une simple maladie morale, qu'il s'agit de guérir³. Mais l'homme peut aussi s'endurcir et se laisser dominer par le mal, au point d'être tout à fait insensible au bien⁴. La plupart des Juifs étaient dans cet état spirituel⁵. Dans tout l'Evangile, l'homme est supposé responsable de ses actes et coupable dans la même mesure où il fait le mal.

Si Jésus accorde une importance majeure à la repentance, impliquant un véritable changement dans les dispositions intérieures et produisant l'accomplissement fidèle de la volonté de Dieu, par contre, il ne parle guère de la foi et n'en fait jamais une condition du salut, dans son enseignement authentique. Il loue la grande foi du centurion, celui-ci

¹ Matth. VI, 22 s.; Luc XI, 34 s.

² Matth. V, 28; XII, 34 s.; Luc VI, 45; Marc VII, 15, 20—23.

³ Marc II, 17.

⁴ Marc IV, 3 ss.

⁵ Matth. XI, 16—24; XII, 39—45; Luc VII, 31—34; X, 13—15; XI, 24—26.

l'ayant cru capable de guérir son serviteur¹. Il reproche leur manque de foi aux disciples, effrayés par la tempête². Il leur dit aussi que, s'ils avaient de la foi gros comme un grain de sénevé, ils seraient à même de transporter une montagne³. Selon Marc, il s'étonnait de l'incrédulité des habitants de Nazareth, qui l'empêchait de déployer parmi eux son pouvoir miraculeux, autant qu'il l'aurait voulu⁴. D'un autre côté, il suppose partout qu'une partie intégrante de la piété est la confiance en Dieu, la foi à sa puissance et à sa providence, à son amour et à sa justice. Mais la foi plus spécifiquement chrétienne, qui a pour objet une christologie développée et qui joue un si grand rôle dans la théologie apostolique, ne brille dans l'Evangile primitif que par son absence complète.

Un trait caractéristique dans la prédication de Jésus, c'est que le nom de *Père* y est donné à Dieu avec une prédilection marquée⁵; mais ce n'est pas dans le sens antique

¹ Matth. VIII, 10, 13; Luc VII, 19.

² Marc IV, 40.

³ Matth. XVII, 20; Luc XVII, 6.

⁴ Marc VI, 5 s.

⁵ Matth. V, 45, 48; VI, 9, 26, 32; VII, 11, 21; X, 29, 32 s.; XI, 25—27; XVIII, 35; Luc VI, 36; X, 21 s.; XI, 13; XII, 30; Marc XIII, 32.

de ce titre, exprimant avant tout l'autorité et le pouvoir paternels et appliqué, dans ce sens, à la Divinité chez les païens et chez les Juifs. Jésus, au contraire, veut principalement accentuer par là l'amour paternel de Dieu. Tout l'Evangile prouve que, pour Jésus, cet amour constitue l'essence même de Dieu. Cet amour s'étend jusqu'aux méchants et doit servir de modèle aux hommes, s'ils veulent être vraiment des enfants du Père céleste¹. L'amour miséricordieux de Dieu, qui perce ici, est de plus admirablement dépeint dans la conduite du père, image de Dieu, recevant à bras ouvert le fils prodigue repentant², et ailleurs³.

L'amour paternel et miséricordieux de Dieu n'exclut pourtant pas sa justice. Les nombreux textes de l'Evangile qui parlent du jugement, le prouvent suffisamment. L'amour paternel de Dieu envers les hommes ne l'empêche, en effet, nullement de réprover le mal, comme il le mérite, et de condamner ceux qui y persistent jusqu'à la fin. Et voilà pourquoi Jésus n'exige pas seulement des fidèles l'amour pour Dieu, comme

¹ Matth. V, 44—48; Luc VI, 27 s., 32—36.

² Luc XV, 11 ss.

³ Matth. XVIII, 23—35; XX, 1—15; Luc XVIII, 9—14.

principe fondamental de la piété, mais parle aussi, à l'occasion, de la crainte qui est due à Dieu, eu égard aux châtiments qu'il infligera aux méchants impénitents ¹.

Jésus a cependant bien moins accentué la crainte de Dieu que la confiance filiale en lui, de même qu'il a moins insisté sur la justice de Dieu que sur son amour. D'après Jésus, les soins paternels de Dieu s'étendent à toutes ses œuvres, et il s'en occupe jusqu'aux moindres détails: il fait lever le soleil et répand la pluie²; il nourrit les oiseaux de l'air, pare les fleurs des champs, veille sur les passereaux et sur les cheveux de notre tête, et prend un soin particulier des hommes, qui valent mieux que les autres créatures³; il sait de quoi nous avons besoin⁴, et il veut nous le donner chaque jour, si nous l'en prions⁵. Une telle conviction inspire nécessairement une confiance illimitée en Dieu et dissipe tous nos soucis⁶. Jésus lui-même possé-

¹ Matth. X, 28; Luc XII, 4 s.

² Matth. V, 45.

³ Matth. VI, 26—30; X, 29—31; Luc XII, 6 s., 24—28.

⁴ Matth. VI, 32; Luc XII, 30.

⁵ Matth. VI, 11; Luc XI, 3.

⁶ Matth. VI, 25—34; VII, 7—11; Luc XI, 9—13; XII, 22—31.

dait une confiance absolue en Dieu, comme cela ressort de toute sa conduite.

L'amour miséricordieux de Dieu est accentué dans l'Evangile, comme il ne l'avait pas été sous le régime légal du judaïsme, dominé par l'idée de la sainteté et de la justice de Dieu, qui exigent que chacun reçoive selon ses œuvres. Il a porté Jésus à annoncer que tout pécheur peut obtenir grâce et pardon, à la condition qu'il reconnaisse ses fautes, qu'il les confesse devant Dieu, qu'il en demande humblement pardon, qu'il rompe avec le mal et qu'il se montre lui-même conciliant envers ceux qui l'ont offensé¹. Le Père céleste n'agit pas envers les hommes selon les règles de la stricte justice, mais leur accorde au-delà de leurs mérites, uniquement en vertu de sa bonté². Il se réjouit, avec les anges du ciel, pour un seul pécheur qui se repent et change de conduite³.

Contrairement à l'avis de certains théologiens modernes, Jésus a certainement cru être *le Messie*. Il dit qu'il faut l'aimer plus

¹ Matth. V, 7; VI, 12; XVIII, 23—35; Luc XI, 4; XV, 11—24; XVIII, 9—14.

² Matth. XX, 1—15.

³ Luc XV, 3—10; XIII, 6—9; Matth. XVIII, 12 s.

que les plus proches parents¹. Lorsque Jean-Baptiste lui fait demander s'il est celui qui doit venir, il ne répond pas négativement, mais rend attentif aux œuvres vraiment messianiques qu'il accomplit et déclare bienheureux celui qui ne se scandalise pas de son humble apparence². De même, quand Pierre proclame sa messianité, il n'infirmes pas cette proclamation³. Lors de son entrée à Jérusalem, il ne contrecarre pas non plus l'ovation enthousiaste qu'on lui fait, comme à l'envoyé de Dieu par excellence⁴. Ce qui est beaucoup plus net et significatif, c'est que, vers la fin de son ministère et en face de l'hostilité de ses ennemis, présageant sans doute sa mort, il semble déclarer qu'il quittera la terre, mais pour revenir au nom du Seigneur Dieu⁵. Ailleurs, il prédit son retour prochain et glorieux de la manière la plus formelle⁶. Au dernier jugement, qui aura lieu alors, Jésus jouera le rôle de témoin, attestant la

¹ Matth, X, 37; Luc XIV, 26.

² Matth. XI, 2-6; Luc VII, 19-23.

³ Marc VIII, 27-30.

⁴ Luc XIX, 37 s.; Marc XI, 8-10.

⁵ Matth. XXIII, 39; Luc XIII, 35.

⁶ Matth. XXIV, 26 s., 37-51; Luc XII, 39 s., 42-46; XVII, 23 s., 26 s., 34 s.

fidélité des uns et l'infidélité des autres¹. Il se conduira même comme un vrai maître envers ses serviteurs, les récompensant ou les châtiant suivant leur conduite². Il est donc naturel que ses disciples l'aient considéré comme le Messie futur et lui aient demandé les premières places dans le royaume de Dieu³. Enfin, la preuve la plus certaine que Jésus s'est conduit en Messie, au moins vers la fin de son ministère, c'est qu'il fut accusé et condamné en cette qualité, comme il appert de l'inscription de la croix : « Le roi des Juifs »⁴.

Malgré cela, Jésus a toujours pris vis-à-vis de Dieu une attitude très humble et subordonnée. Il avait l'habitude de prier⁵. Il attribuait à l'Esprit de Dieu le pouvoir qu'il avait de chasser les démons, et il trouvait un péché contre cet Esprit bien plus grave qu'une faute commise envers sa propre per-

¹ Matth. X, 32 s.; Luc XII, 8 s.; Marc VIII, 38. Comp. Matth. VII, 22 s.; Luc XIII, 25—27.

² Matth. XXIV, 43—51; Luc XII, 39 s., 42—46.

³ Luc XXII, 24—27. Comp. Marc X, 42 ss.

⁴ Marc XV, 26. Comp. Holtzmann, *Das messianische Bewusstsein Jesu*, p. 31—37.

⁵ Marc I, 35; VI, 46; XIV, 35 s.; Luc III, 21; V, 16; VI, 12; IX, 18, 28 s.; XI, 1 s.

sonne¹. Quand on lui donna une fois le titre de bon Maître, il répondit que Dieu seul est tout à fait bon². Il a avoué que son savoir et son pouvoir étaient limités³. Il a appelé ses frères et sœurs ceux qui font la volonté de Dieu⁴. Il s'est rangé sur la même ligne que ses disciples⁵. On voit par là que Jésus, tout en ayant cru être le Messie, s'est conduit comme un simple homme. Dans aucun texte sûrement authentique, il ne s'est jamais attribué une nature surhumaine.

Il n'a d'ailleurs pas pensé que, de son vivant, il était déjà le Messie effectif, mais seulement le Messie futur. Voilà pourquoi il n'a pas formellement pris le titre de Messie ni vis-à-vis de Jean-Baptiste, ni vis-à-vis de ses disciples, lorsque la question de sa messianité fut soulevée. Il a même expressément défendu à ses disciples de parler de celle-ci en public⁶. Il partageait en effet l'opinion traditionnelle de son peuple, que le Messie

¹ Matth. XII, 28, 32 et parall.

² Marc X, 17 s.

³ Marc XIII, 32; X, 40.

⁴ Marc III, 35.

⁵ Matth. X, 24 s., 40; Luc VI, 40; X, 16.

⁶ Marc VIII, 30.

était un personnage glorieux, comme nous l'avons vu tout à l'heure. Pendant sa carrière terrestre, il pouvait donc tout au plus se considérer comme le Messie virtuel, non comme le Messie déjà réel et présent, vu les humbles conditions où il était. Les apôtres se plaçaient du reste au même point de vue; car ils pensaient que Jésus n'était devenu le Christ ou le Messie que par sa résurrection et sa glorification céleste¹.

L'Évangile primitif, dont nous venons d'exposer les principaux traits didactiques, nous ayant été conservé par la première génération chrétienne et ayant assurément fait autorité dans son sein, nous apprend, mieux que le livre des Actes, quels principes religieux et moraux elle professait à côté du judaïsme, avec lequel elle ne songeait pas à rompre. Nous trouvons là un excellent moyen de compléter et de préciser les renseignements imparfaits et incomplets auxquels nous sommes réduits ailleurs à ce sujet, de rectifier aussi, là où il y a lieu de le faire, les éléments postérieurs que le rédacteur des

¹ Act. II, 36; Rom. I, 4.

Actes a mêlés à son récit, sous l'influence des vues et des usages plus récents de la chrétienté.

Il faut d'autant plus insister là-dessus que l'ancienne harmonistique, qui a si longtemps voilé, dans les études bibliques, la vérité historique pour sauvegarder le dogmatisme traditionnel, a toujours encore ses partisans plus ou moins décidés, plus ou moins conséquents ou inconséquents. Feine, dans sa *Théologie du Nouveau Testament*, vient d'en fournir une nouvelle preuve. Il y interprète les données des Actes sur l'enseignement des premiers apôtres et chrétiens dans un sens partiellement erroné, en se laissant guider, non pas avant tout par les principes de l'Evangile primitif, mais bien plus par les idées nouvelles qui furent introduites dans l'Eglise apostolique et par elle dans nos Evangiles.

Voilà comment ce théologien s'est persuadé et cherche à persuader les autres que Jésus déjà et les premiers apôtres ensuite ont enseigné la divinité du Christ, sa mort expiatoire, la nécessité de la foi à ces doctrines pour obtenir le salut et celle du don de l'Esprit saint pour la régénération morale de l'homme, enfin la communication de cet Esprit par le baptême et la commémoration

de la mort rédemptrice de Jésus-Christ dans la sainte cène, instituée par lui-même¹.

Si on se laisse guider de préférence par l'Evangile primitif et par les traits des discours de Pierre dans les Actes qui diffèrent de la théologie apostolique plus récente et qui sont assurément les plus authentiques, il faut au contraire reconnaître que tous les points que nous venons de signaler chez Feine ne sont probablement pas venus dans la pensée ni de Jésus ni de ses disciples immédiats. Ce savant n'a pu arriver à de telles conclusions qu'en suivant une méthode critique surannée. Il maintient encore trop l'ancienne confusion entre les éléments anciens des Evangiles et des Actes, puisés aux sources et historiques, et les additions postérieures, qui reflètent la doctrine de la seconde ou de la troisième génération chrétienne. Ce vice se rencontre sans doute encore dans une foule d'autres ouvrages de date récente; mais il n'en est pas moins une faute grave et patente contre la saine méthode critique et il fausse la vérité historique.

¹ Feine, p. 197—227.

CHAPITRE III

Les premiers conflits.

Essais d'organisation ecclésiastique.

Un nouveau courant entra dans le christianisme primitif, par suite du succès de l'Evangile auprès des *Hellénistes* de Jérusalem, ces Juifs originaires des colonies judaïques dispersés à travers l'Empire romain et qui parlaient grec. En quelque province qu'ils fussent nés, les Hellénistes aimaient à revenir dans le pays de leurs pères ; et ils formaient à Jérusalem plusieurs groupements assez importants pour avoir des synagogues où la Loi leur était expliquée en grec¹. Nous apprenons que, le nombre des disciples augmentant, les Hellénistes se plaignirent de ce que leurs veuves étaient négligées dans la répartition quotidienne des secours distribués aux pauvres, ce qui n'était pas le cas des veuves laissées par des frères palestiniens,

¹ Act. VI, 9.

parlant l'idiome national et appelés pour cette raison les Hébreux¹. Pour remédier à cet état de choses, on choisit, dans une réunion de tous les disciples, sept hommes qui, d'après leurs noms de forme grecque, auront également été des Hellénistes, afin qu'ils prissent soin du service des tables².

D'après le récit des Actes, l'un des Sept, *Etienne*, se mit à prêcher l'Evangile de telle façon qu'il provoqua une vive opposition parmi les Juifs, qui l'accusèrent de tenir des discours contre le temple et contre la Loi de Moïse. Cité devant le Sanhédrin, il prononça une véritable philippique contre les Juifs, leur reprochant d'avoir toujours été rebelles envers Dieu et ses envoyés. Il déclencha le courroux de ses auditeurs et provoqua un tumulte parmi le peuple, qui se précipita sur lui, l'entraîna hors de la ville et le lapida³.

¹ Act. VI, 1.

² Act. VI, 2—5. Ces notices paraissent très historiques : Holtzmann et Knopf, à Act. VI, 1—6; Weizsäcker, p. 46 s., 51 s.; J. Réville, *Origines*, p. 54—57; Pfleiderer, I, p. 484 s.

³ Act. VI, 8—VII, 60. Le fond de ce récit est assurément historique; mais le réquisitoire mis dans la bouche d'Etienne, n'est sans doute pas plus authentique que les autres discours des Actes : Holtzmann, à notre récit et à Act. VIII,

Etienne n'a probablement contesté l'origine divine ni du temple ni de la Loi, mais il aura affirmé la durée limitée de ces institutions. Par là il se mit, à la vérité, en contradiction avec le judaïsme vulgaire, mais non avec le monde juif tout entier. On sait que nombre de Juifs d'alors, surtout dans la Dispersion, n'accordaient qu'une valeur secondaire au culte du temple, en particulier aux sacrifices sanglants qu'on y offrait. Il est tout aussi avéré que, dans certains milieux juifs, on distinguait entre les prescriptions rituelles et les ordonnances morales de la Loi ; on attribuait beaucoup plus d'importance à celles-ci qu'à celles-là. Bien des passages de l'Ancien Testament s'étaient d'ailleurs prononcés dans ce sens. Historiquement et psychologiquement, il est donc naturel qu'un Juif helléniste, gagné à l'Evangile et se rendant compte du caractère éminemment éthique de celui-ci, ainsi que de la valeur relative du culte extérieur célébré au temple et des lois cérémonielles prescrites dans le code sacré, en ait tiré la conclusion

1—3; Knopf, à notre récit; Weizsäcker, p. 51—60; Pfeiderer, I, p. 484—488. Comp. Goguel, *L'apôtre Paul*, p. 30—37.

que le Christ y mettrait fin, à sa parousie. Il faut bien remarquer qu'Etienne est censé parler au futur. Il n'a point proposé une action réformatrice à réaliser par les chrétiens, mais exprimé la pensée que Jésus-Christ, à son retour, y procéderait. S'il avait dirigé une attaque directe contre le temple et la Loi, les chrétiens eux-mêmes auraient été ses adversaires. Au lieu de cela, il jouissait de l'estime de toute la communauté chrétienne de Jérusalem, qui l'avait choisi au nombre des sept administrateurs de la bienfaisance publique. Etienne n'a pas prôné davantage la mission parmi les païens et il n'a, en général, pas été un paulinien avant Paul, comme on l'a souvent prétendu ; mais sa parole et sa mort n'en ont pas moins contribué à pousser le christianisme dans une voie nouvelle, qui devait aboutir à des vues plus larges, plus universalistes et plus éthiques. Il sera mort, comme Huss, pour une cause dont il ne prévoyait pas toutes les conséquences. Sa lapidation n'a rien d'étonnant ; car le judaïsme ne pouvait supporter des « fidèles » de cette trempe¹.

¹ Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, II, p. 5—7 ; le même, *Geschichte*, § 33 ; Weizsäcker, p. 52—56 ; Bovon,

Au martyre d'Etienne se rattache une violente *persécution* contre l'Eglise de Jérusalem, sans atteindre pourtant les apôtres eux-mêmes¹. Ce dernier trait prouve que les chefs de la communauté de Jérusalem ne s'étaient pas solidarisés avec Etienne, et que deux tendances différentes y coexistaient alors, dont l'une, comprenant les apôtres, était évidemment plus judaïsante que l'autre. La persécution était, sans contredit, principalement dirigée contre les Hellénistes chrétiens, qui, à l'instar d'Etienne, prenaient une attitude plus libre à l'égard du judaïsme. Pour y échapper, ils se répandirent dans toutes les parties de la Judée et de la Samarie et le long des côtes de la Méditerranée, entre Asdod et Césarée, en prêchant partout l'Evangile. Philippe, l'un des Sept, se distinguait surtout dans cette œuvre d'évangélisation. Il doit aussi avoir converti un eunuque éthiopien, assurément un prosélyte juif, qui venait de faire un pèlerinage à Jérusalem².

II, p. 24—28; Giffert, p. 85—89; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 391 s.; Harnack, *Die Mission u. Ausbreitung des Christentums*, p. 34—36.

¹ Act. VIII, 1.

² Act. VIII. Dans le récit des Actes touchant ces faits, il faut encore distinguer le fond historique des éléments

L'Evangile se répandit même, de bonne heure, jusqu'à Damas¹.

Nous venons de rencontrer, pour la première fois, une vraie persécution dirigée contre la société chrétienne, en même temps que deux partis distincts dans son sein. Ces deux faits semblent être connexes. En effet, tant que les chrétiens de Jérusalem ne formaient qu'un petit groupe de fidèles, soumis à toutes les prescriptions de la Loi, et qu'ils ne se distinguaient des autres Juifs que par leur foi à la messianité de Jésus, il n'y avait pas, pour les chefs du peuple juif, de raison suffisante pour les importuner. Quand, au contraire, cette société était devenue plus nombreuse et que certains de ses membres hellénistes avaient gagné en influence et montré une tendance plus libérale, la répression d'un mouvement qui s'écarterait du légalisme traditionnel s'imposait. Jusqu'où se portait l'esprit d'indépendance de ce parti hellé-

récents et douteux : Holtzmann et Knopf, à ce récit ; Pfeidcrer, I, p. 488 s. ; J. Réville, *Origines*, p. 49. Concernant Simon le Magicien, qui figure dans ce chapitre, voir aussi *Bibel-Lexikon* de Schenkel, V, p. 301 ss. ; *Encyclopédie* de Lichtenberger, XI, p. 607 ss. ; Hausrath, *Zeitgeschichte*, II, 267—272.

¹ Act. IX, 1 ss. ; II Cor. XI, 32 s.

niste ? On ne saurait le dire au juste. Mais on ne risque guère de se tromper en reconnaissant, dans les agitations signalées de ce parti et dans la répression qu'elle provoqua, une première tentative d'affranchissement à l'égard de certaines étroitesse et pratiques juives que les chrétiens familiers avec l'esprit grec ne supportaient pas aussi docilement que les chrétiens palestiniens, habitués uniquement au judaïsme indigène, strict et étroit. Il faut en tout cas conclure de la persécution mentionnée qu'Etienne et ses partisans trouvèrent de l'écho chez d'autres chrétiens de Jérusalem, autrement son martyr aurait pu suffire aux Juifs fanatiques, et il eût été inutile d'y greffer une persécution plus étendue, même en dehors de Jérusalem, comme nous allons le voir.

L'âme de ces mesures de rigueur fut *Saul de Tarse*, que nous rencontrons pour la première fois à l'exécution d'Etienne, qu'il avait approuvée¹. Il ne se contenta même pas de la persécution à Jérusalem, mais voulut la porter au loin, en particulier à Damas, quand, subitement, il fut arrêté en route par une vision du Christ glorifié et devint le défen-

¹ Act. VII, 58; 60; VIII. 3.

seur le plus décidé de la foi qu'il avait d'abord persécutée avec tant d'acharnement¹. La vocation chrétienne de Paul fut, du même coup, sa vocation à l'apostolat². Après trois ans, il se rendit pour quinze jours auprès de Pierre, à Jérusalem, et se voua ensuite, durant quatorze ans, à l'œuvre missionnaire en Syrie et en Cilicie³. Le christianisme gagna en lui le véritable champion de la mission païenne, ce qui valut à Paul le titre bien mérité d'Apôtre des Gentils.

Il n'en est pas moins vrai qu'indépendamment de Paul une mission parmi les païens avait déjà été entreprise. Ceux qui avaient été dispersés par la persécution, après la mort d'Etienne, allèrent jusqu'en Phénicie, à Chypre et à Antioche, mais n'annoncèrent l'Evangile qu'aux Juifs. Cependant quelques Chypriotes et Cyrénéens, arrivés à Antioche, l'annoncèrent aussi aux Grecs et réussirent à en convertir un grand nombre. La nouvelle

¹ Act. IX, 1—30; XXII, 1—21; XXVI, 4—20; Gal. I, 13—17. Sur la conversion de Paul, racontée autrement par lui-même que par les Actes, voir Holtzmann et Knopf, à Act. IX, 1—30; Bousset, à Gal. I, 13—17; Weizsäcker, p. 66—78, 87 s.; Pfeiderer, I, p. 489—492; Giffert, p. 119 ss.; Goguel, *L'apôtre Paul*, p. 40—68.

² Gal. I, 15—17. Comp. Weizsäcker, p. 78 s.

³ Gal. I, 18—II, 1. Comp. Weizsäcker, p. 80—87.

en arriva aux membres de l'Eglise de Jérusalem, qui envoyèrent Barnabas, l'un des leurs, à Antioche. Ce dernier, réjoui d'un pareil succès de l'Evangile, contribua à l'augmenter. Il chercha Saul à Tarse, pour l'associer à cette œuvre. Les deux s'y appliquèrent pendant un an. A la suite de ce mouvement chrétien parmi les païens d'Antioche, qui montra que le christianisme ne pouvait plus être confondu avec le judaïsme, on donna pour la première fois aux disciples le nom distinctif de chrétiens¹.

S'il fallait en croire un récit long et fort circonstancié, c'est au contraire Pierre qui, pendant une espèce de tournée épiscopale chez tous les saints, le long de la côte et dans la plaine de Saron, où il opéra des miracles extraordinaires, aurait été instruit par Dieu qu'il y avait lieu de prêcher aussi l'Evangile aux païens; et là-dessus, il aurait con-

¹ Act. XI, 19—26. Ce sont là des traits fort historiques: Holtzmann et Knopf, à ce récit; Weizsäcker, p. 90—93; Pfeiderer I, p. 494—497; Giffert, p. 108—111; Harnack, ouv. cité, p. 37 s., 294—296; Goguel, *L'apôtre Paul*, p. 39. Barnabas, que nous trouvons d'abord à Jérusalem, déploya ensuite réellement son activité à Antioche: Act. IV, 36 s.; IX, 27; XIII, 1 ss.; Gal II, 1, 13. L'activité de Paul dans cette ville est confirmée par Act. XIII, 1 ss.; Gal. I, 21; II, 1, 11 ss.

verti à la foi chrétienne le centurion Corneille et toute sa maison. Mais tout le récit n'est pas seulement trop merveilleux; il est surtout trop tendancieux pour pouvoir être vraiment historique. Son but évident est de montrer que Pierre, le prince des apôtres, eut l'honneur d'inaugurer la mission païenne. C'est là toutefois un point de vue récent et plus théorique qu'historique; car il ne cadre nullement avec la conduite de Pierre et des autres chefs du judéo-christianisme, telle que nous apprendrons à la connaître¹.

L'élément helléniste et libéral ayant été chassé de Jérusalem, comme nous l'avons vu, le christianisme judaïsant y resta le maître de l'Eglise naissante. Cette nouvelle situation de la petite société chrétienne correspond à l'avènement d'un personnage nouveau, qui va jouer un grand rôle dans l'histoire apostolique, *Jacques*, le frère du Seigneur. Pendant le ministère de Jésus, Jacques aura partagé l'hostilité de toute sa famille contre ce ministère². Mais il a dû se convertir bientôt après la mort de Jésus, à

¹ Act. IX, 32—XI, 18. Comp. Holtzmann et Knopf, à ce récit; Weizsäcker, p. 88 s., 181 s.; Pfeiderer, I, p. 492—494; Goguel, *L'apôtre Paul*, p. 38 s.

² Marc III, 20 s., 31—35; VI, 1—6; Jean VII, 5.

la suite d'une apparition du Christ ressuscité¹. Car Paul mentionne ce Jacques comme le seul personnage qu'il ait vu dans le cercle apostolique, avec Pierre, trois ans après sa conversion². Plus tard, les frères du Seigneur en général, dont Jacques aura été l'aîné³, sont rangés parmi les missionnaires chrétiens⁴.

Au moment où Jacques devient le chef de l'Eglise de Jérusalem, Pierre disparaît presque complètement de la scène de l'histoire apostolique, dont il avait occupé jusque-là le premier plan. Agrippa I^{er}, petit-fils d'Hérode le Grand, avait obtenu de l'empereur Claude la faveur d'occuper le trône de son aïeul, et il y resta jusqu'à sa mort, survenue au bout de peu d'années (41-44). C'est assurément pour gagner les sympathies du peuple juif qu'il se mit à persécuter les chrétiens. Il fit mettre à mort Jacques, fils de Zébédée, et voulut faire subir le même sort à Pierre, qui fut jeté en prison, mais réussit à s'en échapper et quitta Jérusalem⁵. Après

¹ I Cor. XV, 7 ; Act. I, 14.

² Gal. I, 19.

³ Marc VI, 3.

⁴ I Cor. IX, 5.

⁵ Act. XII. Voir Holtzmann et Knopf, à ce récit; Haus-rath, *Zeitgeschichte*, II, p. 245 ss.; Weizsäcker, p. 63—65; Pfeiderer, I, p. 497 s.

cela, nous ne rencontrons plus Pierre qu'une seule fois dans cette ville, à la conférence de Jérusalem, où Jacques, frère du Seigneur, joue déjà un rôle prépondérant¹. Giffert suppose que ce Jacques fut substitué, dans le collège des Douze, à l'apôtre Jacques décédé, pour maintenir ce chiffre au complet, et que lui, dont les idées judaïsantes cadraient mieux avec celles de l'Eglise de Jérusalem que les vues plus universalistes de Pierre, fut, pour cette raison, élevé au premier rang, occupé d'abord par Pierre². Von Dobschütz conteste la justesse de la première de ces hypothèses³.

Dans les premières années de la chrétienté, aucune *organisation ecclésiastique* ne semble y avoir existé. On se croyait en effet à la veille de la fin du monde et ne sentait nul besoin d'une telle organisation. D'après la tradition reproduite par l'auteur des Actes, l'influence des apôtres était prépondérante, ce qui est naturel, vu leur qualité de compagnons de Jésus, pendant son ministère, et de témoins de sa résurrection, dans la suite. Mais, bien

¹ Act. XV; Gal. II, 9.

² Giffert, p. 198 s., 552 s.

³ *Gemeinden*, p. 272 s.

qu'il nous transmette leurs noms et raconte comment Judas fut remplacé¹, il ne sait rien nous rapporter sur la plupart d'entre eux, alors qu'il l'aurait assurément fait, s'il avait possédé des renseignements à ce sujet. Jean seul figure deux fois à côté de Pierre². Partout ailleurs, nous nous trouvons uniquement en face de ce dernier ou des apôtres collectivement³, ce qui n'est qu'une formule vague et générale, sans grande signification. Paul ne nomme non plus jamais aucun des Douze, sauf Pierre et Jean; il mentionne en outre Jacques, frère du Seigneur⁴. En dehors de ces maigres renseignements sur le collège des Douze, nous n'apprenons plus que le martyr mentionné de Jacques⁵, un indice évident que ce Jacques a joué un certain rôle à Jérusalem.

Le petit monde chrétien était d'abord entièrement livré à l'inspiration de l'Esprit de Dieu. Cette inspiration se communiquait individuellement à chaque fidèle et produisait parfois un état d'âme fort enthousiaste,

¹ Act. I, 13—26.

² Act. III, 1—IV, 31; VIII, 14—17, 25.

³ Act. II, 37, 42 s.; IV, 33, 35—37; V, 2, 12, 18, 29, 34. 40; VI, 6; VIII, 1, 14.

⁴ Gal. I, 19; II, 9.

⁵ Act. XII, 2.

une véritable exaltation religieuse, appelée glossolalie dans les communautés pauliniennes¹. Il n'y avait donc point de différence spécifique entre les apôtres et les autres membres de la communauté. Les premiers avaient une dignité toute morale et une autorité purement spirituelle. La communauté était souveraine. Déjà pour désigner le successeur de Judas, on saisit de la question tous les frères réunis à Jérusalem, qui tirent au sort pour savoir à qui reviendra cette succession². C'est la communauté chrétienne tout entière qui décide la création d'une espèce de diaconat et qui élit sept fidèles dans ce but³. Pierre s'étant permis de prêcher l'Evangile à des païens⁴, il est appelé à rendre compte de sa conduite aux chrétiens de Jérusalem⁵; ce n'est donc pas lui qui forme l'autorité souveraine, mais l'assemblée des fidèles. C'est encore la communauté qui intervient pour décider en dernier ressort ce qu'il faut faire pour apaiser le conflit survenu à pro-

¹ Act. II, 1—4, 12—21; IV, 31; VI, 3; VII, 55 s.; VIII, 29, 39; X, 44—46; XIX, 1—7. Comp. I Cor. XIV, 1 ss.

² Act. I, 15 ss.

³ Act. VI, 2—5.

⁴ Act. X.

⁵ Act. XI, 1—18.

pos de la mission païenne¹. Et quand on sent le besoin d'en appeler à une instance supérieure, ce n'est pas une autorité ecclésiastique qu'on invoque, mais le saint Esprit², commun à tous les fidèles. Si un certain nombre de ces notices sont de date récente et non strictement historiques, elles sont d'autant plus significatives, vu que l'autorité de Pierre et de tout le collège des Douze est allée en augmentant, déjà au premier siècle de l'Eglise. A l'origine de la chrétienté, il n'y avait ni dignitaires ni autorités ecclésiastiques, parce qu'il n'y avait point d'Eglise et que, sous ce rapport, on était encore soumis à l'autorité juive³.

D'après une opinion très répandue, les premières fonctions ecclésiastiques régulières des chrétiens auraient été le diaconat des Sept. Et il est certain que l'auteur des Actes déjà a interprété cette institution dans ce sens, puisqu'il dit que les Sept furent présentés aux apôtres, qui prièrent sur eux et leur imposèrent les mains⁴. Mais ce dernier trait, qui reparaît ailleurs dans les Actes⁵,

¹ Act. XV, 22.

² Act. XV, 28.

³ Comp. J. Réville, *Origines*, p. 24—43, 50—54.

⁴ Act. VI, 6.

⁵ VIII, 17; XIX, 6.

compte justement, comme une foule d'autres semblables, parmi les éléments qui reflètent les vues et les institutions des temps bien postérieurs, où l'épiscopat jouait déjà un rôle important: or, nous sommes encore bien loin de ces temps. Même le diaconat en question disparaît de l'histoire apostolique, presque aussitôt après y avoir fait son entrée. Nous n'en trouvons plus aucune trace dans la suite du livre des Actes. Dans les communautés judéo-chrétiennes, en général, on ne rencontre nulle part de véritables diacres. Dans la dernière épître de Paul, écrite peu avant sa mort, il est pour la première fois question de diacres de ce genre¹. Mais il s'agit ici d'une organisation qui n'a rien de commun avec l'institution des Sept à Jérusalem; ceux-ci ne portent même pas le titre de diacres. Il faut surtout remarquer qu'en fait d'activité des Sept, nous apprenons que deux d'entre eux, Etienne et Philippe, ont principalement joué le rôle d'évangélistes ou de missionnaires².

Cette situation primitive semble avoir changé à partir du moment où Jacques, le

¹ Phil. I, 1. Comp. J. Réville, *Origines*, p. 145—150.

² Act. VI, 8—VIII, 40; XXI, 8. Comp. J. Réville, *Origines*, p. 54—57; von Dobschütz, *Probleme*, p. 43 s.

frère du Seigneur, se trouvait à la tête de la communauté de Jérusalem¹. Il est en effet entouré d'*anciens*², dont il n'est pas question jusque-là. Quand et comment l'institution des anciens a-t-elle été établie? On ne le dit pas. Mais si l'on avait connu une installation effective du presbytérat dans l'Eglise de Jérusalem, on n'eût pas manqué de nous la raconter, puisque cet organe du gouvernement ecclésiastique joua bientôt un très grand rôle. Il ne faudrait pas, pour cela, contester l'existence même d'un conseil presbytéral dans la communauté de Jérusalem, aux environs de l'an 50, mais en conclure plutôt que ce conseil n'avait pas le caractère d'une institution régulièrement constituée, ni des attributions nettement définies. Rien de plus contraire à l'état de fermentation où se trouvait la première société chrétienne. Les ébauches d'organisation au sein de cette société, régie par le saint Esprit, ont été provoquées par les nécessités de la vie ou sont sorties spontanément des besoins de la petite théocratie. Déjà l'élection des Sept fut motivée par le besoin d'assurer une répar-

¹ Act. XII, 17; XV, 13—21.

² Act. XV, 2, 4, 6, 22 s.; XXI, 18.

tition plus équitable des subsides quotidiens entre les pauvres de l'Eglise. Les anciens font leur première apparition lorsqu'il est question de recevoir le produit d'une collecte faite au profit des frères de Judée¹. Ils rentrent en scène lorsqu'il s'agit de décider quelle attitude la communauté de Jérusalem adoptera à l'égard des païens convertis². Il fallait bien, dans des circonstances pareilles, qu'un petit groupe d'hommes de confiance prissent en main la direction des intérêts matériels ou spirituels de la communauté, pour que tout fût réglé avec ordre. Un conseil de surveillance est presque indispensable pour la bonne marche des affaires dans toute association tant soit peu nombreuse. Enfin les communes et les synagogues juives avaient leur conseil d'anciens, et le type social de la synagogue devait se présenter de lui-même à l'esprit des premiers chrétiens de Jérusalem³.

¹ Act. XI, 30. La participation de Paul à ce voyage de Jérusalem est exclue par Gal. 1, 18—II, 1; mais le reste de la notice peut être fondé.

² Act. XV, 1 ss.

³ Comp. J. Réville, *Origines*, p. 57—63, 73 s.

CHAPITRE IV

La conférence de Jérusalem.

Dès sa conversion et sa vocation apostolique, saint Paul sentit qu'il devait surtout prêcher l'Evangile aux païens, et il s'appliquait à remplir cette mission pendant son activité de quatorze ans en Syrie et en Cilicie¹. Or, dans son œuvre, il cherchait à gagner les âmes à la foi chrétienne, sans exiger des nouveaux convertis l'observation de la Loi. Rien n'indique qu'il ait déjà prêché l'abolition de celle-ci, comme il le fera dans la suite; mais il paraît l'avoir plus ou moins passée sous

¹ Gal I, 15—21; II, 1 ss. Suivant Act. XIII s., Paul aurait, durant ce temps, déployé aussi son activité en dehors de la Syrie et de la Cilicie. Mais cela semble être exclu par Gal. I, 21. S'il en est ainsi, les deux chapitres mentionnés des Actes ne trouvent leur place qu'après la conférence de Jérusalem, comme le pensent certains savants : Weizsäcker, p. 93 s., 216; Pfeiderer, I, p. 135—138, 498—502, 540; Knopf, à Act. XIII s., p. 592 s.; le même, *Paulus*, p. 27 s., 30—33.

silence, faisant dépendre le salut uniquement de la foi à la résurrection, à la messianité et surtout à la mort expiatoire de Jésus-Christ.

Ce procédé pouvait-il être toléré par les judéo-chrétiens, qui croyaient l'observation de toute la Loi indispensable pour arriver au salut? Voilà une question qui s'imposait déjà théoriquement, mais qui devint surtout aiguë et exigea une solution pratique à partir du moment où des chrétiens, partageant les vues de Paul, furent en contact avec des judéo-chrétiens stricts. A Antioche, où ces deux catégories de chrétiens se trouvèrent, en premier lieu, côte à côte, un conflit n'éclata pas spontanément à ce sujet, parce que les Juifs et les chrétiens de cette grande ville cosmopolite, ayant inévitablement des rapports fréquents avec les païens, comme les Juifs disséminés en général, étaient exempts d'étroitesse à cet égard¹. Il n'en était pas de même des chrétiens de Jérusalem, sortis du judaïsme le plus rigide, comptant même dans leur sein nombre d'anciens pharisiens². Aussi nous apprenons que des gens de la Judée

¹ Gal. II, 12, 14.

² Act. XV, 5.

vinrent dire aux chrétiens d'Antioche: «Vous ne pouvez pas être sauvés, si vous ne vous faites pas circoncire selon les rites du mosaïsme¹ ». Cela voulait dire, en d'autres termes, qu'il ne suffisait pas d'être chrétien, mais qu'il fallait aussi être juif, pour obtenir le salut ; car la circoncision impliquait l'obligation d'observer toute la Loi, toute la religion juive.

Cette question était d'une gravité extrême. Il s'agissait, en effet, de savoir si le christianisme avait une valeur indépendante du judaïsme ou s'il tenait sa véritable efficacité de ce dernier. On comprend l'émoi de Paul, en face de telles prétentions, qui risquaient de compromettre toute son œuvre et les principes sur lesquels elle reposait. Il était d'autant plus obligé de prendre les menées des émissaires de Jérusalem en sérieuse considération, qu'ils invoquaient l'autorité des Douze, les vrais chefs de l'Eglise, les disciples immédiats de Jésus, qui devaient apparemment mieux connaître l'Evangile que Paul, ce tard venu. Des dires de ce genre faisaient naturellement une profonde impression sur les esprits et troublaient beaucoup les con-

¹ Act. XV, 1.

sciences individuelles et des communautés entières, composées de chrétiens mixtes. Paul comprit qu'il ne gagnerait rien ou pas grand' chose, en se livrant à des disputes avec les émissaires étroits et fanatiques mentionnés. Mais que faire? Une révélation, une illumination intérieure, lui dit de monter à Jérusalem, pour conférer là-dessus avec les principaux apôtres. Il prit avec lui Barnabas, influent à Jérusalem et secondé précédemment par lui dans l'évangélisation d'Antioche¹, ainsi que Tite, un païen converti et non circoncis, un témoin vivant de l'œuvre de Paul². Cette démarche était une bonne inspiration. Car, si les Douze avaient désapprouvé Paul, sa cause eût été bien compromise, tandis qu'en gagnant ces représentants autorisés du Maître, il pouvait espérer d'avoir en eux le meilleur appui.

Nous possédons un récit de Paul lui-même sur l'entrevue de Jérusalem; quoique fort concis, il ne manque pas de clarté³. D'après ce récit, l'apôtre exposa son évangile à toute la communauté et eut des entretiens particuliers avec ses principaux chefs, Jacques,

¹ Act. XI, 25 s.

² Gal. II, 1—3.

³ Gal. II, 1—10.

Céphas et Jean, appelés les colonnes de l'Eglise, afin que ses courses missionnaires ne fussent pas inutiles ou rendues stériles par l'opposition judaïsante, par les faux frères, qui s'étaient glissés parmi les chrétiens d'Antioche, pour épier la liberté religieuse dont ils jouissaient, et qui auraient voulu les soumettre à l'esclavage du légalisme juif. Mais Paul ne céda nullement à ces prétentions, afin de sauvegarder la vérité de l'Evangile. Par suite de cette attitude énergique, Tite ne fut pas obligé de se faire circoncire, comme le parti judaïsant l'aurait voulu. La pratique missionnaire de Paul fut ainsi approuvée de fait et en principe. Outre cela, on dut reconnaître que l'évangélisation des non-circoncis avait été confiée par Dieu à Paul, comme celle des circoncis l'avait été à Pierre. Les trois chefs apostoliques nommés donnèrent donc à l'apôtre des Gentils la main d'association, afin qu'il fût pour les païens ce qu'eux-mêmes étaient pour les Juifs. Les colonnes de l'Eglise mère ayant, de cette façon, reconnu la légitimité de l'apostolat de Paul, n'exigèrent qu'une chose, c'est que les communautés pagano-chrétiennes se souvinssent des frères pauvres de Jérusalem, pour les secourir de leurs dons.

Mais comme Paul dit simplement que «les colonnes» ont reconnu ses droits à l'apostolat, il faut sans doute en conclure que tout le monde n'était pas de cet avis. De plus, si les chefs apostoliques lui ont donné la main d'association en vue de l'œuvre missionnaire et s'ils ont délimité leur champ d'activité respectif, il n'en résulte nullement que Paul ait été reconnu apôtre au même titre qu'eux. Quand il devra défendre son apostolat contre le parti judaïsant, il ne fera jamais valoir un tel argument. Il n'aura donc été, aux yeux des «plus considérés», comme il s'exprime¹, et de toute l'Eglise hiérosolymite, qu'un apôtre de second ordre, comme il y en avait beaucoup d'autres, un simple apôtre missionnaire. Le judéo-christianisme revendiquait, en effet, une place à part et supérieure pour les Douze². Les prétentions personnelles de Paul à ce propos, n'ont assurément pas pu changer cet état de choses³. Les judéo-chrétiens n'auront pas non plus pensé que l'évangile de Paul valait celui des Douze, ni que les pagano-chrétiens pouvaient être placés sur un pied d'égalité avec eux. Au fond, la

¹ Gal. II, 2.

² Matth. XIX, 28.

³ I Cor. XV, 10; II Cor. XI, 5; XII, 11.

main d'association que les colonnes de l'Eglise avaient donnée à Paul était avant tout une division de travail, impliquant aussi une certaine division entre les deux principales catégories de chrétiens. Deux évangiles restaient en présence, celui de la circoncision et celui de l'incirconcision, l'un exigeant l'observation de la Loi et l'autre ne l'exigeant pas. Cette différence de vue et de procédé entraînait une véritable division au sein de l'Eglise naissante. Les pagano-chrétiens, non soumis à la Loi et à la circoncision, auront été considérés par les judéo-chrétiens comme les Juifs considéraient les demi-prosélytes, appelés souvent prosélytes de la porte, qui n'acceptaient le judaïsme qu'en partie et ne jouissaient pas des mêmes privilèges que les Juifs de naissance ou les prosélytes de la justice, qui se soumettaient à toute la Loi et bénéficiaient de tous les privilèges qu'elle procurait à ses fidèles adhérents. Les premiers de ces chrétiens apparaissaient évidemment aux yeux des seconds comme formant une classe inférieure de fidèles, qui ne devaient pas être exclus du royaume messianique, mais qui n'y occuperaient qu'un rang subordonné. Les Douze même auront partagé ce point de vue et

pensé que l'œuvre missionnaire de Paul avait une valeur secondaire comparativement à la leur. Voilà pourquoi eux tous se vouaient exclusivement à la conversion des Juifs, destinés à former le vrai peuple de Dieu de la nouvelle alliance.

Une confirmation de ce qui vient d'être dit, nous est fournie par les faits suivants. Peu de temps après la conférence de Jérusalem, Pierre vint à Antioche. Dans cette ville, les judéo-chrétiens, tout en observant sans doute la Loi dans la vie privée, semblent avoir été moins stricts à cet égard dans les cas où cette observance aurait gêné leurs rapports fraternels avec les pagano-chrétiens; et Pierre suivit d'abord cet exemple¹. C'était déroger à l'usage des judéo-chrétiens de Jérusalem. Mais de la part d'un homme impulsif et au cœur chaud comme Pierre, cette dérogation se comprend, vu le nouveau milieu où il se trouvait. Puis il semble avoir reconnu en principe que la Loi ne pouvait pas justifier l'homme². Il avait l'habitude de l'observer, en attendant que le royaume de Dieu vienne mettre fin à l'ancien ordre de choses. Il pouvait donc fort bien admettre

¹ Gal. II, 11 s.

² Gal. II, 15 s.; Act. XV, 11.

que, dans des circonstances exceptionnelles, il n'était pas nécessaire de s'y soumettre rigoureusement. Il devait trouver cela d'autant moins indispensable au salut que le Seigneur Jésus n'avait pas accordé d'importance au manger et au boire, mais fréquentait des péagers et autres gens pareils, et se mettait même à table avec eux. Cependant des délégués étant survenus de la part de Jacques et ayant blâmé la conduite de Pierre, celui-ci crut devoir rompre ses rapports antérieurs avec les pagano-chrétiens; et son exemple fut si contagieux que les autres judéo-chrétiens d'Antioche, y compris Barnabas, le suivirent¹. Là-dessus, Paul reprit publiquement Pierre, lui reprochant d'être inconstant dans sa conduite et d'agir contrairement à son sentiment intime, qui se rapprochait du point de vue paulinien; il alla jusqu'à l'accuser d'avoir commis un acte d'hypocrisie².

Si Pierre était venu à Antioche sans entrer en rapport avec les pagano-chrétiens, il aurait commis une faute; mieux valait n'y pas venir. En frayant, après son arrivée, avec

¹ Gal. II, 12 s.

² Gal. II, 13 s.

ces frères, pour les fuir ensuite, il se rendit doublement coupable et se mit en contradiction avec lui-même. Le blâme public qui lui fut infligé par Paul est donc fort explicable, mais montra au grand jour qu'on était dans une situation intenable à la longue. Cet incident prouve qu'au fond la convention de Jérusalem était un compromis insuffisant. On n'aurait pu s'en tenir à lui que si les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens avaient toujours vécu séparés les uns des autres. A Antioche, où ils vivaient côte à côte, la contradiction devait éclater et démontrer qu'il fallait logiquement ou bien imposer la Loi aux pagano-chrétiens, ou en affranchir aussi les Juifs.

L'épisode d'Antioche souleva une question à laquelle on n'avait pas songé à Jérusalem, celle de savoir quels seraient les rapports des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens vivant ensemble dans une même communauté. Les délégués de Jacques pensaient que, même dans ce cas, les judéo-chrétiens devaient observer strictement la Loi. Selon Paul, au contraire, c'était là porter atteinte à la liberté des pagano-chrétiens, que la conférence de Jérusalem leur avait octroyée ou garantie. Et comme les premiers ne croyaient

pas pouvoir sacrifier leur légalisme à cette liberté, Paul fit un pas de plus et posa le principe absolu qu'on ne saurait aucunement être justifié par les œuvres de la Loi, mais uniquement par la foi en Jésus-Christ; qu'il ne fallait pas rebâtir ce qu'on avait abattu; qu'il fallait mourir à la Loi, afin de vivre pour Dieu; qu'il ne fallait pas anéantir la grâce de Dieu par la propre justice; que Christ serait mort pour rien, si la justice s'obtenait par la Loi¹.

La question s'élargit ainsi et révéla une différence essentielle entre les vues de Paul et celles des chrétiens de Jérusalem. Il devint évident qu'on se trouvait en face de deux conceptions inconciliables, dont l'une excluait l'autre; il fallait choisir entre la Loi et l'Evangile, entre le salut par la foi et le salut par les œuvres, entre la grâce de Dieu et la propre justice, entre Moïse et Jésus-Christ, entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Le fossé entre les deux partis en présence devint ainsi de plus en plus profond. Les zéloteurs judaïsants commencèrent une campagne en règle contre Paul, et celui-ci porta, à partir de ce moment, des coups redoublés

¹ Gal. II, 16—21.

au légalisme juif et judéo-chrétien, comme nous le verrons.

Dans l'exposition de ce grave conflit, nous nous sommes laissé guider exclusivement par la relation que Paul lui-même nous en a conservée et qui mérite bien plus de confiance que le récit parallèle du livre des Actes¹. Nous n'entrerons pas dans les détails de la discussion qui a souvent été faite à ce sujet. Contentons-nous de dire que le récit des Actes reflète le point de vue postérieur qui dominait quand le livre des Actes fut composé. Alors la mission païenne était généralement admise dans l'Eglise, et l'on pensait que tous les apôtres avaient partagé, de prime abord, cette manière de voir. Les différences entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens s'étaient aussi beaucoup effacées, et l'on était convaincu qu'il en avait toujours été ainsi. Le paulinisme, dans ses traits généraux, était en outre partagé par l'immense majorité des chrétiens, et l'on supposait que jamais il n'en avait été autrement. Dans le récit en question, on prête donc à Pierre et

¹ Act. XV. Voir Knopf, à ce chapitre; Holtzmann, à Act. XV et XVI, 4; *Bibel-Lexikon*, I, p. 194 ss; Pfeiderer, I, p. 502—508; Clemen, I, p. 235—253; II, p. 138—142; Hausrath, *Jésus*, I, p. 328—342.

à Jacques une attitude et un langage conformes à ces vues¹. Il faut ajouter que Paul expose assurément aussi les faits à sa façon et fait surtout ressortir qu'il est allé librement et sous la simple inspiration divine conférer avec les apôtres de Jérusalem, en se plaçant sur un parfait pied d'égalité avec eux. Mais ces derniers ont fort bien pu envisager cette démarche sous un angle différent. Ils l'auront considérée comme une reconnaissance de l'autorité supérieure qu'ils s'adjugeaient en qualité de compagnons ou même de parents de Jésus. Il ne faut pas perdre de vue que les Juifs de Jérusalem, capitale religieuse du judaïsme dans le monde entier, avaient chez eux les plus hautes autorités de leur religion. Les chrétiens de Jérusalem, tellement dominés par les vues et les usages juifs, devaient être portés à s'arroger un privilège analogue. Les collectes mêmes de Paul et des Eglises fondées par lui en faveur des pauvres de Jérusalem, pouvaient aisément passer pour le pendant chrétien du tribut que les Juifs de la Dispersion envoyaient au temple. L'entente entre Paul et les colonnes, Jacques, Pierre et Jean,

¹ Act. XV, 7—11, 13—21.

touchant leur champ d'activité respectif, prêtait également à des malentendus. Paul devait être l'apôtre de l'incircision et eux ceux de la circoncision. A prendre ces termes au sens littéral, Paul n'aurait pas dû prêcher l'Evangile aux Juifs de race ou aux prosélytes ayant pleinement adopté le judaïsme; sa mission aurait dû se borner aux païens ou aux prosélytes qui avaient adhéré au judaïsme sans se faire circoncire. C'est ainsi qu'on aura compris la convention à Jérusalem. Mais Paul l'interprétait autrement. Pour lui, l'évangélisation de l'incircision embrassait les pays païens sans restriction, tous les pays en dehors de la Palestine. Après comme avant son voyage à Jérusalem, il ne se fit aucun scrupule de prêcher la liberté évangélique indistinctement aux Juifs de race, dispersés à travers l'Empire, comme aux païens ou aux prosélytes de tout genre¹.

¹ Sur la conférence de Jérusalem en général et le conflit qui s'y rattache, voir Reuss, *Geschichte*, § 64—67; Weizsäcker, p. 151—188; J. Réville, *Origines*, p. 63—74; Giffert, p. 192—217.

CHAPITRE V

Les luttes subséquentes.

Il appert de ce qui précède qu'à côté des chrétiens plus conciliants envers Paul et son œuvre missionnaire, parmi lesquels il faut compter Pierre, il s'était formé à Jérusalem un parti chrétien très judaïsant et intransigeant, soutenu par Jacques, frère du Seigneur. Ce parti semble avoir été fortifié par le conflit d'Antioche, où Paul tira toutes les conséquences de ses principes, au point que son radicalisme effraya même Pierre et Barnabas. La meilleure preuve qu'à partir de ce moment s'ouvre une nouvelle phase, marquée par l'opposition entre le paulinisme progressif et agressif et le judéo-christianisme réactionnaire, c'est que Paul, dans son nouveau voyage missionnaire, ne pouvait plus compter sur son ancien et fidèle compagnon Barnabas. Quand celui-là proposa une nouvelle tournée dans les villes visitées pré-

cédemment, celui-ci aurait voulu emmener Jean-Marc, qui les avait abandonnés la première fois¹. Paul s'y opposa catégoriquement. Il en résulta un désaccord si grave qu'il fallut se séparer. Barnabas, emmenant Marc, s'embarqua pour l'île de Chypre, tandis que Paul s'adjoignit, pour son nouveau voyage, Silas, un homme fort considéré à Jérusalem et un prophète ou prédicateur de l'Évangile². Il est évident que si, dans le conflit d'Antioche déjà, Barnabas se sépara de Paul pour suivre Pierre, et si maintenant ils se séparèrent définitivement, c'est pour une raison plus sérieuse, dont les Actes, qui ne vont guère au fond des choses, ne parlent pas, c'est à cause du dissentiment que nous avons appris à connaître. Et comme il n'est pas probable que Barnabas devint subitement plus étroit qu'il ne l'avait été d'abord, il faut plutôt supposer que Paul est devenu plus radical dans ses idées et qu'il afficha une opposition contre le judaïsme qui n'avait pas paru jusque-là dans sa prédication, du moins pas aussi nettement.

¹ Act. XIII, 4 s., 13.

² Act. XV, 36—40. Comp. v. 22, 27, 32. Ce Silas est assurément le même qui ailleurs, dans le Nouveau Testament, est appelé Silvain: Clemen, I, p. 254.

Jacques et ses partisans, de leur côté, voyant que le paulinisme nouveau et conséquent n'affranchissait pas seulement les pagano-chrétiens de l'observation de la Loi, mais produisait un relâchement analogue parmi les judéo-chrétiens, comme cela s'était montré à Antioche, voulaient sans doute enrayer ce courant d'apostasie, en exigeant des païens convertis la circoncision et la soumission à toute la Loi. C'était là pour eux une question de vie ou de mort. Ils pensaient que, si les pagano-chrétiens pouvaient se dispenser d'embrasser le judaïsme, les judéo-chrétiens pourraient être portés à s'en affranchir aussi, que la Loi disparaîtrait peu à peu dans toutes les Eglises, qu'il en résulterait une grande dissolution morale, que Christ deviendrait finalement un ministre de péché¹. Ils n'en voulaient sans doute pas à Paul de prêcher l'Evangile aux païens, les Juifs ayant cherché depuis longtemps à faire des prosélytes parmi eux; mais ils lui faisaient un grief de ce qu'il considérait les païens convertis comme de parfaits chrétiens, sans être circoncis ni soumis à la Loi, ceci pouvant exercer une mauvaise influence sur les

¹ Gal. II, 17.

Juifs de la Dispersion et les porter à dédaigner également la Loi¹.

Pour sauver la situation et empêcher cette infidélité de se propager outre mesure, les chrétiens judaïsants vinrent la combattre dans le champ d'activité de Paul, aussi dans les communautés de la Galatie, qui furent grandement troublées par là². Ils firent entendre aux convertis que, s'ils ne se faisaient pas circoncire et ne se soumettaient pas au mosaïsme, leur foi était vaine et qu'ils n'auraient point de part au salut, promis seulement aux enfants d'Abraham³. Ils en appelèrent à l'alliance traitée avec Abraham et à la Loi donnée à Moïse⁴. Ils semblent surtout avoir insisté sur cette considération que, pour être sauvé, il faut être de la postérité d'Abraham et avoir Jérusalem pour mère⁵. Ils présentèrent aussi l'affranchissement de la Loi comme une cause de licence morale⁶. Ils dirigèrent, en outre, des attaques personnelles contre Paul, soutenant qu'il n'était pas

¹ Act. XXI, 21

² Gal. I, 7; V, 10, 12.

³ Gal. III, 1 ss.; V, 1 ss.; VI, 12 ss.

⁴ Gal. III, 6 ss., 15 ss.

⁵ Gal. III, 16; IV, 26.

⁶ Gal. V, 13 ss.

un vrai apôtre, qu'il n'avait pas connu Jésus ni reçu de mission de sa part, comme les Douze; que son Evangile n'était donc pas conforme à la saine doctrine, qu'il était d'invention humaine et qu'il fallait s'en défier¹. Ils firent tout pour lui aliéner les esprits, ce qui causait à l'apôtre les plus vives inquiétudes². Ils allèrent jusqu'à l'accuser de prêcher l'Evangile pour plaire aux hommes et non dans un but supérieur³.

Ces manœuvres eurent un grand succès. Beaucoup de Galates se détournèrent de l'apôtre, pour se soumettre aux prescriptions de la Loi, afin de trouver, dans son observation, la justification et l'assurance du salut⁴. Ils trouvèrent surtout un grand plaisir à la célébration des fêtes juives⁵. Tout le monde ne fut cependant pas gagné par les adversaires de Paul, et il put espérer de produire un revirement dans ces communautés, minées par les agissements en question⁶.

Cette situation explique le caractère et le

¹ Gal. I, 6 ss., 11 s.

² Gal. IV, 16—20.

³ Gal. I, 10.

⁴ Gal. I, 6; III, 1 ss.; IV, 9—11, 21; V, 4, 7.

⁵ Gal. IV, 10.

⁶ Gal. IV, 17, 21; V, 2, 10, 13; VI, 1 ss., 13, 18.

contenu de la philippique qu'on appelle l'Épître aux Galates. Paul y combat ses adversaires avec une véhémence sans pitié ni merci¹. Après la salutation², il commence par déclarer qu'il n'y a qu'un seul Evangile, le sien, et que celui-ci n'est pas d'origine humaine, mais le produit d'une révélation de Jésus-Christ³. Pour démontrer cela, il donne une rapide esquisse de sa vie, faisant ressortir son zèle ardent pour la religion juive, qui l'a poussé aux plus violentes persécutions contre l'Eglise, en sorte que sa conversion apparaît comme un fait purement providentiel, ayant pour but l'évangélisation des païens⁴. Pour mieux justifier encore son point de vue personnel et indépendant, il raconte qu'après sa conversion il n'eut pas besoin d'aller à Jérusalem, pour être instruit par les Douze; qu'il put se livrer immédiatement à la prédication de l'Evangile, qui eut un grand succès, admiré par les Eglises de la Judée elles-mêmes; qu'il eut seulement des entretiens avec Pierre et Jacques, plusieurs années après; qu'il resta ensuite de nouveau

¹ I, 8 s.; V, 12; VI, 12 s.

² I, 1—5.

³ I, 6—12.

⁴ I, 13—16.

loin pendant fort longtemps et que, lorsqu'il conféra une seconde fois avec les chefs de l'Eglise de Jérusalem, son ministère fut approuvé par eux et que son indépendance fut pleinement respectée¹. Il y a plus, Pierre lui-même s'est soustrait à la stricte observation de la Loi, et son revirement ultérieur est contraire à ses propres convictions, ainsi qu'aux principes vraiment évangéliques².

Paul rappelle ensuite aux Galates leur propre expérience, qui prouve qu'ils ont reçu l'Esprit par la prédication de la foi et non par l'observation de la Loi, pour en conclure qu'il est insensé de finir par la chair, après avoir commencé par l'Esprit³. Il fait valoir l'exemple d'Abraham comme preuve qu'on est justifié par la foi, et que les croyants sont les vrais fils d'Abraham et bénis avec lui, tandis que ceux qui s'en tiennent aux œuvres sont sous la malédiction, proclamée par la Loi⁴. D'ailleurs la Loi n'a eu qu'une valeur temporaire; elle est venue se placer entre la promesse faite à Abraham et la réalisation de cette promesse

¹ I, 17—II, 10.

² II, 11—21.

³ III, 1—5.

⁴ III, 6—14.

en Jésus-Christ; elle n'a eu qu'une mission pédagogique et négative, celle de faire éclater le péché, afin de conduire les hommes à Christ et à la justification par la foi, qui les incorpore à la famille d'Abraham¹. Les hommes étaient d'abord des mineurs et des esclaves; ils ne sont devenus des fils de Dieu et des héritiers que par l'Esprit de son Fils². Il ne faut donc pas retourner aux pauvres et misérables rudiments du monde pour redevenir des esclaves, mais compter parmi les descendants d'Isaac, — celui-ci étant né de la femme libre d'Abraham, image de la Jérusalem d'en haut, — au lieu d'être rangés parmi les fils de la servante Agar, figurant la Jérusalem actuelle, qui est en servitude avec ses enfants³.

Christ nous ayant affranchis du joug de la Loi, il ne faut pas reprendre ce joug, en se faisant circoncire; mais la liberté chrétienne ne doit pas non plus entraîner à une vie

¹ III 15—29.

² IV, 1—7.

³ IV, 8—11, 21—31. Les rudiments du monde dont il est question dans IV, 3 et 9, sont les vues et pratiques superstitieuses du passé juif et païen, basées sur le culte des esprits: Dibelius, p. 78—85, 136 s., 142 s., 153 s., 228—230.

charnelle; et pour cela, il faut se laisser guider par l'Esprit, qui produit toutes les vertus; ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié la chair avec ses mauvaises passions¹. L'épître se termine par quelques recommandations pratiques², et par une conclusion écrite de la main de l'apôtre, où il s'élève une dernière fois contre ceux qui veulent imposer aux chrétiens la circoncision³.

Nous ne savons pas au juste quel fut l'effet de cette épître. Il est probable que Paul réussit à enrayer, au moins momentanément, le mouvement judaïsant dans ces communautés. Car il continua à y recueillir des dons pour les collectes qu'il organisait partout en faveur des frères pauvres de Jérusalem⁴. Mais l'opposition n'aura pas été complètement brisée, parce qu'elle n'était pas seulement le résultat de la malveillance, comme on pourrait le croire d'après l'Épître aux Galates, écrite par Paul dans un moment de surexcitation et d'un point de vue trop subjectif. Cette opposition était moralement à peu près inévitable. Par suite de leur éduca-

¹ V.

² VI, 1—10.

³ VI, 11—18.

⁴ I Cor. XVI, 1.

tion, les judéo-chrétiens de la Galatie et d'ailleurs ne pouvaient pas, du jour au lendemain, rompre avec leurs vues et usages juifs, d'autant moins qu'ils ne leur paraissaient assurément pas incompatibles avec la foi chrétienne. Ils devaient en outre beaucoup tenir à ce que les pagano-chrétiens adoptassent leur propre manière de voir, afin de faciliter les rapports avec eux. L'apôtre, de son côté, a été trop intransigeant et différerait, à cet égard, de Jésus. Celui-ci, tout en combattant résolument le formalisme pharisaïque, n'exigeait nullement que ses disciples rompissent avec la Loi ou le judaïsme en général. Il se contenta d'inculquer à ses auditeurs les principes éthiques de l'Evangile, en les présentant comme la chose essentielle. Le radicalisme paulinien s'explique pourtant et se justifie en partie, vu que les zélateurs judaïsants accordaient trop d'importance au légalisme et au matérialisme religieux et risquaient ainsi de compromettre les principes fondamentaux de l'Evangile. Ils tombaient dans le même défaut que les pharisiens, combattus si énergiquement par Jésus.

A Corinthe, des dissensions éclatèrent également et eurent en partie les mêmes causes

que dans la Galatie. Dans l'Eglise de cette ville, les uns se déclaraient les partisans de Paul, les autres d'Apollos, les autres de Céphas ou Pierre, d'autres encore de Christ¹. D'après les Actes, Apollos était un Juif d'Alexandrie, bien versé dans les Ecritures et fort éloquent, d'abord un simple disciple de Jean ou un chrétien imparfaitement instruit, qui fut ensuite mieux initié à la doctrine chrétienne par Priscille et Aquilas et qui se rendit plus tard en Achaïe². Lui-même n'était nullement un rival de Paul. Les deux vivaient au contraire dans les meilleurs termes et travaillaient dans le même sens; aucune différence doctrinale ne semble avoir existé entre eux³. Chacun aura simplement exposé l'Evangile sous des formes et d'après une méthode différentes. Apollos le faisait sans doute d'une manière brillante, suivant la philosophie alexandrine et la rhétorique grecque, et éclipsait ainsi le genre plus simple de Paul⁴. Son éloquence réussit à amener des gens à la foi⁵. Et ces derniers

¹ I Cor. I, 12.

² Act. XVIII, 24—28.

³ I Cor. III, 6 ss.; IV, 6; XVI, 12

⁴ I Cor. I, 17; II, 1—5; IV, 10.

⁵ I Cor. III, 5 ss.

l'auront opposé à Paul, sans que lui-même y fût pour quelque chose.

Tout autres semblent avoir été les partis de Pierre et de Christ. Pierre paraît n'avoir jamais été à Corinthe, autrement les Epîtres de Paul aux Corinthiens renfermeraient quelque allusion à ce séjour. Malgré cela, le parti de Pierre dans cette ville s'explique sans trop de peine. Dans une ville cosmopolite comme Corinthe, où des étrangers affluaient sans cesse des contrées les plus diverses, on aura appris à connaître, par des chrétiens palestiniens, la forme de l'Evangile que prêchait Pierre ou que son nom représentait. Et les chrétiens sortis du judaïsme auront donné là, comme ailleurs, leur préférence à cette forme, respectueuse de la tradition juive. Les partisans de ce judéo-christianisme modéré ont évidemment distingué leur point de vue de celui de Paul, qui prônait l'abolition de la Loi et la rupture avec le judaïsme.

Au premier abord, il semble plus difficile de dire ce qu'il faut entendre par le parti de Christ. Mais comme Paul le combat plus vivement que les autres¹, il est probable que

¹ II Cor. X, 7 ss.; I Cor. I, 13.

ce fut ici, comme en Galatie, un parti ultra-judaïsant, qui prétendait ne relever que de Christ¹. Il y avait positivement à Corinthe un tel parti, qui déniait à Paul le titre d'apôtre². Les meneurs de ce parti étaient venus à Corinthe avec des lettres de recommandation³. C'étaient des adversaires de Paul, qui s'étaient glissés dans son champ d'activité⁴, qui se vantaient d'être de meilleurs apôtres que lui⁵, qui se glorifiaient de l'ancienne alliance et de leur origine hébraïque⁶. Ils prêchaient un autre évangile que Paul⁷. Ces adversaires paraissent donc tout à fait semblables à ceux que nous avons rencontrés à Antioche et en Galatie. Ils auront également reçu de Jérusalem leur mot d'ordre et leurs lettres de recommandation. Ils se vantaient sans doute d'avoir connu Jésus selon la chair⁸. Ils ne pouvaient donc

¹ II Cor. XI, 22 ss.

² I Cor. IX, 1 ss.; II Cor. X, 1 ss.; XI, 1 ss., 13 ss., 23 ss.

³ II Cor. III, 1.

⁴ II Cor. X, 13—16.

⁵ II Cor. XI, 5; XII, 11.

⁶ II Cor. III, 6 ss.; V, 12; X, 12; XI, 18—23.

⁷ II Cor. XI, 4.

⁸ II Cor. V, 16.

guère être que des partisans de Jacques, lequel avait sur Paul l'avantage, non seulement d'avoir bien connu Jésus, mais d'être son propre frère¹.

On verra surtout au chapitre suivant combien les judéo-chrétiens hiérosolymites tenaient à avoir à leur tête des parents de Jésus. Le prestige dont Jacques jouissait auprès d'eux et de beaucoup d'autres judéo-chrétiens stricts, lui venait, en grande partie, de ses rapports consanguins avec le Christ. C'est pour cela que ses partisans croyaient être les disciples de Christ par excellence et se réclamaient spécialement du nom de Christ. Voilà qui jette probablement un nouveau jour sur cette parole de Paul, interprétée diversement par les savants: « Si nous avons connu Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus aujourd'hui. »² Comme cette parole se trouve dans la seconde Epître aux Corinthiens, où l'apôtre polémique, avec tant de véhémence, contre le parti de Christ, elle a sans doute aussi une pointe dirigée contre ce parti et veut blâmer l'importance que les partisans de Jacques accor-

¹ Comp. Weizsäcker, p. 287—292.

² II Cor. V, 16.

daient à la parenté de celui-ci avec le Seigneur¹.

Cette polémique s'exprime surtout à la fin de la seconde Epître aux Corinthiens², qui forma peut-être une épître indépendante, écrite avant les neuf premiers chapitres³. L'apôtre y prie les Corinthiens, au nom de la douceur et de la bonté de Christ, de ne pas l'obliger à les traiter avec la ferme hardiesse dont il usera envers certains gens, qui pensent qu'il se conduit d'après des considérations charnelles⁴. Ses armes, dit-il, ne sont pas charnelles, mais divinement puissantes pour détruire des forteresses, pour renverser des raisonnements, pour abattre toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu, pour assujettir toute pensée au joug du Christ⁵. Les Corinthiens regardant trop aux dehors, il déclare que, si quelqu'un croit être du parti de Christ, il l'est, lui-aussi; comme on dit en outre que ses lettres sont sévères et énergiques, mais que sa présence

¹ Comp. Weizsäcker, p. 370.

² X—XIII.

³ Giffert, p. 311 ss.; Pfeleiderer I, p. 124 ss.; Clemen I, p. 79—82; II, p. 220 ss.; Hausrath, *Jésus*, I, p. 451—462.

⁴ X, 1 s.

⁵ X, 3—6.

est faible, il répond que le langage qu'il tient de loin, il le tiendra également de près, dans ses actes¹. Il ne veut pas se confondre ni se comparer avec certaines gens qui font leur propre éloge; il veut rester dans le champ d'action que Dieu lui a tracé; il ne se vante pas sans mesure en se parant des travaux d'autrui, celui qui veut se glorifier devant se glorifier dans le Seigneur². Il a toutefois bien peur que, semblables à Eve, séduite par les ruses du serpent, les pensées des Corinthiens ne soient corrompues; si, en effet, on vient leur prêcher un autre Evangile que celui qu'ils ont accueilli, ils le supportent parfaitement; et cependant lui ne croit point être au-dessous des archiapôtres³. Il ne pense pas avoir commis une faute en prêchant l'Evangile gratuitement; il continuera à le faire pour ôter tout prétexte à ceux qui veulent s'égaliser à lui sous ce rapport, mais qui sont de faux apôtres, qui se déguisent en ministres de justice, comme Satan se déguise en ange de lumière, et dont la fin sera digne de leurs œuvres⁴. Comme on l'accuse de fo-

¹ X, 7—11.

² X, 12—18.

³ XI, 1—6.

⁴ XI, 7—15.

lie¹, il veut commettre celle de chanter sa propre gloire, en se comparant à ses adversaires: si ceux-ci sont Hébreux, Israélites, de la race d'Abraham, il l'est aussi; s'ils sont ministres de Christ, il l'est bien plus qu'eux par ses immenses travaux, par les nombreuses persécutions qu'il a endurées, par les grands dangers qu'il a courus, par les soucis quotidiens qui le tourmentent². S'il voulait se vanter, il pourrait aussi parler de ses visions, où il fut élevé jusqu'au troisième ciel et jusqu'au paradis; mais il ne veut se vanter que de ses souffrances³. S'il vient de faire le fou, il y a été forcé par les Corinthiens, qui auraient dû faire son éloge; car il n'a été inférieur en rien aux archiapôtres, mais a produit à Corinthe les signes de l'apostolat, miracles, prodiges, actes de puissance surnaturelle; la communauté de Corinthe n'a donc pas été inférieure aux autres Eglises, sauf qu'il ne l'a pas importunée de ses besoins; ce ne sont en effet pas leurs biens qu'il recherche, mais eux-mêmes, étant prêt à tout sacrifier dans l'in-

¹ Comp. V, 13.

² XI, 16—33.

³ XII, 1—10.

térêt de leurs âmes; et puisqu'on l'accuse de leur avoir soustrait de l'argent par ruse, il demande s'il les a jamais fait exploiter par aucun de ceux qu'il leur a envoyés¹. Si les Corinthiens croient qu'il parle pour faire son éloge, ils se trompent, car il ne le fait que pour leur édification; il craint qu'à son arrivée il ne les trouve pas tels qu'il voudrait et qu'eux ne le trouvent pas non plus conforme à leurs désirs; il craint de voir parmi eux des disputes, des jalousies, de l'insolence, du désordre, de l'impureté, de la corruption et des débauches². Il répète ce qu'il leur a déjà dit, qu'il sera sans pitié pour ceux qui ont péché; et puisque les Corinthiens se demandent si c'est vraiment Christ qui parle en lui, ils en auront alors la preuve; il feront bien de s'examiner eux-mêmes pour voir s'ils sont dans la foi et si Jésus-Christ est en eux³.

Ce morceau, comme l'Épître aux Galates, laisse deviner sans peine toutes les insinuations malveillantes que les adversaires juifs répandaient à Corinthe sur le

¹ XII, 11—18.

² XII, 19—21.

³ XIII, 1—10.

compte de Paul. On y voit également que, dans cette ville, comme en Galatie, ces agissements réussirent à troubler bien des esprits, à les détacher de l'apôtre, à mettre en doute la pureté de sa doctrine et de ses intentions. On alla jusqu'à faire entendre que les collectes organisées en faveur des pauvres de Jérusalem, étaient détournées de ce but généreux et employés dans un intérêt personnel.

Si cette partie de II Corinthiens fut écrite avant la première, celle-ci renferme des attaques postérieures dirigées contre Paul par ses adversaires judaïsants. Ceux-ci semblent lui avoir reproché de frelater la parole de Dieu et d'user de tromperies¹, ce qui est assez naturel, vu l'interprétation toute nouvelle et souvent fort peu exacte qu'il donnait aux textes bibliques, comme nous le constaterons plus loin. Ils se plaignirent en outre de l'obscurité de son Evangile², ce qui se comprend également, puisque cet Evangile n'était pas seulement fort original, mais aussi trop élevé pour la plupart des gens. Ils accordaient une grande importance à l'ancienne

¹ II Cor. II, 17; IV, 2.

² II Cor. IV, 3.

alliance, à la lettre de la Loi, à la gloire de la législation mosaïque¹. Ils paraissent avoir déduit de la dernière lettre de Paul qu'elle renfermait des sous-entendus², qu'il voulait dominer la foi des fidèles³, qu'il faisait son propre éloge⁴. L'apôtre ayant promis qu'après un nouveau séjour à Corinthe, il se rendrait de là en Macédoine pour en revenir, sans avoir pu exécuter ce plan de voyage, on lui en fit un grief et l'accusa de parler à la légère ou de changer trop facilement d'opinion⁵.

Si cette partie de notre épître fut réellement écrite un certain temps après l'autre, elle nous fournit la preuve qu'à Corinthe, comme en Galatie, Paul est parvenu à contrecarrer efficacement l'influence de ses adversaires. Car le contenu de ces chapitres dénote clairement qu'en somme d'excellents rapports existaient de nouveau entre lui et la grande majorité de la communauté de cette ville.

Le parti judaïsant continua ses menées un

¹ II Cor. III, 6—11.

² II Cor. I, 13.

³ II Cor. I, 24.

⁴ II Cor. III, 1.

⁵ II Cor. I, 15—II, 3.

peu partout. Car dans la dernière lettre de Paul qui nous soit parvenue, celle aux Philippiens, écrite sans doute à Rome, en 62 ou 63, il recommande aux destinataires de faire attention aux chiens, aux mauvais ouvriers, à tous les faux circoncis, en déclarant que les chrétiens pauliniens sont les vrais circoncis, parce qu'ils adorent selon l'Esprit de Dieu, qu'ils tirent leur gloire de Jésus-Christ et ne mettent pas leur confiance dans des distinctions charnelles. Et cependant, ajoute-t-il, lui-même pourrait faire valoir de ces distinctions, puisqu'il a été circoncis le huitième jour, qu'il est de la race d'Iraël, de la tribu de Benjamin, Hébreu et fils d'Hébreux, ayant pratiqué la Loi jusqu'à être pharisien et persécuté l'Eglise avec acharnement, étant alors un observateur irréprochable des justices légales. Mais tous ces titres, il est arrivé à les considérer comme rien. Pour gagner Christ, il a en effet tenu tous ces avantages juifs pour des ordures. Pour s'unir à lui, il a renoncé à sa justice légale, mais obtenu la justice que donne la foi en Christ¹.

Paul, sentant ainsi le besoin de combattre

¹ III, 2—10.

le parti judaïsant dans une lettre destinée aux Philippiens, a dû penser que l'influence de ce parti se faisait sentir ou pouvait se faire sentir en Macédoine. Peut-être que cette influence s'exerçait également à Rome, quand l'apôtre y était prisonnier ¹. Différentes tendances chrétiennes y existaient de toute façon, déjà auparavant ; et il était nécessaire de leur inculquer la tolérance réciproque ².

¹ II, 15—17.

² Rom. XIV, 1—XV, 13.

CHAPITRE VI

Judéo-christianisme légitimiste.

Après tant de luttes soutenues par Paul contre le matérialisme religieux des Juifs et des judéo-chrétiens intransigeants, on est étonné d'apprendre le trait suivant, qui, d'après le récit des Actes, se passa au moment où Paul vint pour la dernière fois à Jérusalem. Le lendemain de son arrivée, l'apôtre se rendit chez Jacques, auprès de qui tous les anciens étaient rassemblés. Il raconta en détail les résultats de son ministère dans le monde païen. Les anciens en rendirent gloire à Dieu. Ils lui dirent cependant que des milliers de Juifs devenus croyants étaient d'ardents zélateurs de la Loi ; qu'on leur avait raconté qu'il prêchait l'apostasie de la Loi à tous les Juifs disséminés, les dissuadant de circoncire leurs en-

fants et de se conformer aux rites d'Israël; que son arrivée serait connue et ferait éclater un conflit, à cause de ces bruits; qu'il devait dissiper ceux-ci et conjurer l'orage, en s'associant à quelques personnes ayant fait un vœu et devant offrir un sacrifice solennel; qu'il ferait bien de supporter même tous les frais de la cérémonie, afin de donner ainsi une preuve irrécusable de sa fidélité à la Loi et de la fausseté des bruits répandus à son sujet. Et Paul suivit docilement ce conseil¹.

On a souvent mis en doute l'historicité de ce récit, parce qu'il est difficilement conciliable avec l'attitude tout opposée que Paul avait prise depuis longtemps à l'égard de la Loi, dont il a formellement prêché l'abolition², et avec la lutte ardente qu'il avait dirigée contre le formalisme juif. L'apôtre avait certes pour principe de se faire tout à tous, Juif avec les Juifs et affranchi de la Loi avec ceux qui l'étaient, afin de gagner plus de monde à l'Evangile³. Mais ne serait-il pas allé trop loin dans ce sens, si le récit

¹ Act. XXI, 17—26.

² Rom. X, 4.

³ I Cor. IX, 20—23.

des Actes que nous venons de rapporter était conforme à la vérité ? Aurait-il pu se conduire ainsi sans mentir à sa conscience ? Il n'est pas facile de résoudre ce problème¹. L'important pour nous ici, n'est pas non plus de chercher cette solution. Il y avait surtout lieu de rappeler le récit en question, parce qu'il exprime fidèlement les préoccupations de Jacques et de toute l'Eglise de Jérusalem, qui s'attribuaient le droit de régenter souverainement et dans un sens franchement judéen la chrétienté entière. C'est ce qui ressort clairement des délégations que nous avons rencontrées et qui, ayant reçu le mot d'ordre à Jérusalem, se répandaient dans tous les centres chrétiens, pour soumettre les croyants à la Loi. Le fond de notre récit est donc vrai. L'auteur des Actes ne l'aurait en tout cas pas inventé ; car il était plutôt paulinien que judéo-chrétien.

Au II^e siècle, quand l'épiscopat se fut généralisé et commençait à jouer un grand rôle dans toute l'Eglise chrétienne, le titre d'évêque fut même décerné à Jacques, dans la tradition ébionite. En même temps, son

¹ Weizsäcker, p. 367 s. ; Pfeiderer I, p. 521 — 523 ; Holtzmann, *Apostelgeschichte*, p. 16 s. 132 s. ; Giffert, p. 340 — 34 .

rôle sacerdotal comme grand prêtre chrétien fut accentué. C'était le moyen de désigner la situation prépondérante de Jacques dans l'Eglise de Jérusalem suivant l'usage de la langue d'alors. Cela permet de supposer que, du vivant de Jacques déjà, le conseil presbytéral de Jérusalem, aspirant à figurer le grand Sanhédrin chrétien, avait pour président Jacques, de même que le Sanhédrin juif était présidé par le grand prêtre. Les chrétiens de Jérusalem, vivant confinés dans l'horizon judaïque, rêvèrent pour le conducteur de leur petite société un rôle correspondant à celui du grand prêtre juif, qui était considéré comme le chef véritable de la nation. Ayant la prétention d'être l'Israël vrai au sein du monde juif devenu infidèle, ils devaient être amenés à se représenter les choses de cette façon. Le chef de la chrétienté était en effet le propre frère du Messie, l'héritier de ses droits, le régent désigné par des liens naturels et sacrés pour gouverner la société chrétienne, jusqu'au jour où l'Envoyé de Dieu lui-même reparaitrait pour faire valoir ses droits divins sur le monde entier. Le Messie n'était-il pas le descendant de David ? Son frère était donc aussi de race royale. Nous allons voir que ce prin-

cipe légitimiste fut appliqué dans l'Eglise de Jérusalem, après la mort de Jacques¹.

Celle-ci arriva en l'an 62. Anne, fils du grand prêtre du même nom, qui avait contribué à la mort de Jésus, occupait alors le pontificat. C'était un homme hautain, dur, audacieux. Profitant de l'inter règne qui sépara la mort du gouverneur Festus de l'arrivée de son successeur Albinus, il fit exécuter le chef de la secte des Nazaréens, détestée par le haut sacerdoce juif. Jacques fut lapidé près du temple. Comme on avait de la peine à l'achever, un foulon lui cassa la tête avec la barre qui lui servait à apprêter les étoffes. Le caractère rigoureusement juif de la piété du martyr trouve une confirmation éclatante dans le fait que les pharisiens de Jérusalem déplorèrent sa mort autant que les chrétiens. Ils dénoncèrent même le grand prêtre Anne auprès d'Albinus et d'Hérode Agrippa II, l'accusant de violence illégale et d'usurpation de pouvoir, et réussirent à le faire destituer².

Les événements extraordinaires et tra-

¹ J. Réville, *Origines*, p. 84—87. Comp. von Dobschütz, *Gemeinden*, p. 273.

² Renan, *L'Antéchrist*, p. 66—68; Weiszäcker, p. 369; Giffert, p. 559—561.

giques dont Jérusalem fut bientôt le théâtre, à la suite de la révolte des Juifs contre les Romains, frappèrent au plus haut degré les chrétiens. Privés de leur chef, Jacques, ceux-ci continuèrent d'abord de mener, dans la ville sainte, leur vie ascétique et d'attendre, avec plus de ferveur que jamais, la venue du Christ, pour mettre fin à ce triste état de choses. Ils avaient avec eux les restes survivants de la famille de Jésus, les fils de Clopas, entourés de la plus grande vénération. Les convulsions politiques dont ils étaient les témoins, leur apparaissaient comme « les douleurs du Messie »¹, les préludes de l'enfantement messianique. Elles auront inspiré en partie le grand discours apocalyptique qu'on mit dans la bouche de Jésus et qui reflète bien la situation désolante de Jérusalem dans ces temps troublés², comme elles ont inspiré d'autres apocalypses de la même époque. La plupart des chrétiens de Jérusalem finirent par penser qu'il était temps de fuir l'état déplorable qui

¹ Marc XIII, 9.

² Marc XIII, 5 ss. Comp. Colani, *Jésus et les croyances messianiques*, 2^e éd., p. 201—210; Keim, *Jesu von Nazara*, III, p. 193—201; Hausrath, *Zeitgeschichte*, III, p. 167—176; Weizsäcker, p. 373—375; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 326 ss.

régnait dans la ville. Le meurtre de Jacques avait déjà fort affaibli les liens qui les unissaient aux Juifs. La haine de ces derniers contre eux, n'étant plus retenue par la légalité romaine, se donna sans doute aussi plus libre cours et amena plus d'un acte violent dont ils étaient les victimes. Comme ils avaient l'habitude de stationner dans les parvis et d'y faire leurs dévotions, ils devaient être fort dérangés par les mesures des zélotes juifs, qui avaient transformé le temple en une place d'armes et souillé par des assassinats. Le divorce entre l'Eglise et la Synagogue devenait de jour en jour plus inévitable. Le départ des chrétiens fut alors décidé, probablement dans les premiers mois de 68. Tous se seront rendus à l'appel des chefs, aucun des frères ne voulant sans doute rester dans la ville, qui paraissait vouée à l'extermination. Le lieu choisi pour servir d'asile principal aux fugitifs était Pella, une des villes de la Décapole, située près de la rive gauche du Jourdain. On ne pouvait faire un choix plus judicieux. La Judée, l'Idumée, la Pérée, la Galilée appartenaient à l'insurrection ; la Samarie et la côte étaient profondément troublées par la guerre. Pella, par sa position au delà du Jourdain, devait

offrir bien plus de tranquillité, tout en n'étant pas trop éloignée de Jérusalem. Ce fut là que les chrétiens hiérosolymites trouvèrent une retraite assurée durant les horreurs du siège de la ville sainte. Ceux de la Galilée, de leur côté, avaient sans doute passé à l'est du Jourdain et du lac de Génézareth¹.

La ruine de Jérusalem, en 70, porta un coup mortel au judéo-christianisme. L'anéantissement de la ville qui était son principal point d'appui et la défaite complète de ceux qui avaient mis toute leur confiance dans les observances légales, furent une catastrophe dont ce parti ne se releva plus. Il y eut sans doute encore par la suite des chrétiens attachés à la loi juive, des Nazaréens, des Ebionites. Mais leur autorité et leur prestige de représentants attitrés du christianisme vraiment authentique de Jésus-Christ, furent définitivement brisés. Avec la destruction de Jérusalem, le foyer même du christianisme judaïsant fut détruit. Il est vrai que les partisans de celui-ci n'étaient

¹ Renan, *L'Antéchrist*, p. 289—300. Comp. Hausrath, *Zeitgeschichte*, III, p. 167 ss.; Weizsäcker, p. 370 s.; Giffert, p. 562 s.

pas solidaires des Juifs; mais ils devaient leur force à l'ascendant que la cité sainte exerçait jusque dans les synagogues les plus émancipées de la Dispersion, par conséquent, sur les chrétiens qui en sortaient. A Jérusalem, ils étaient au centre de toutes les colonies juives dispersées à travers le monde, en relations suivies avec toutes les localités où avaient été fondées des communautés chrétiennes. Quand les chrétiens de Jérusalem, pour fuir le fanatisme des zélotes juifs, furent obligés de quitter la ville, déjà avant le siège, et qu'ils eurent trouvé un refuge à Pella, dans une région isolée, ils vécurent à l'écart du vaste monde. Dès lors, ils n'eurent plus d'action sur les autres Eglises, parce qu'ils cessèrent d'être en rapports continus avec elles¹.

Ce départ des chrétiens, pour ne pas participer à la guerre contre les Romains, et la ruine de Jérusalem, eurent aussi pour conséquence le divorce irrémédiable du judéo-christianisme et du judaïsme. Pendant longtemps, les chrétiens de Palestine avaient continué à vivre à côté des Juifs, comme une sorte de secte juive hérétique dont on se bor-

¹ J. Réville, *Origines*, p. 197 s.

nait à réprimer de temps à autre les empiètements indiscrets, mais à laquelle on n'interdisait pas l'accès du temple. A partir de cette retraite, au contraire, qui équivalait à une trahison envers la cause juive, il n'y eut plus rien de commun entre les Juifs et les chrétiens même les plus judaïsants. L'exode en question s'imposait pourtant. Les judéo-chrétiens de Jérusalem avaient la conviction d'être le véritable Israël, élu du milieu de la nation infidèle, connaissant son Messie et n'ayant autre chose à faire que d'attendre, dans la fidélité et la patience, le retour triomphant du Seigneur. Mais, d'un autre côté, l'exode entraîna l'isolement, la déchéance et l'affaiblissement par la perte de toute influence au dehors. Ce fut aussi, semble-t-il, le point de départ de troubles intérieurs, résultant du manque d'autorités locales juives pour réprimer les écarts d'imagination de frères trop entreprenants et maintenir une certaine unité par la crainte salutaire des persécutions. Après la destruction de Jérusalem, apparaissent les fauteurs de gnosticisme judaïsant, qui contribuèrent à affaiblir le judéo-christianisme. Enfin, la sévérité déployée par le gouvernement de Domitien pour faire rentrer l'impôt du di-

drachme destiné au temple de Jupiter-Capitolin, élevé sur l'emplacement du temple détruit, dut amener de plus en plus les chrétiens à faire reconnaître leur séparation d'avec les Juifs, malgré tous les avantages qu'il pouvait y avoir pour les Eglises à passer pour des variétés de synagogues juives et à bénéficier du traitement privilégié dont elles jouissaient par rapport à presque toutes les autres associations religieuses¹.

La conception hiérosolymite de l'Eglise, avec son sanhédrin et son grand prêtre chrétiens, reçut en particulier, par la ruine de Jérusalem, un coup de mort. On ne conçoit guère, en effet, comment elle aurait pu se réaliser ailleurs que dans cette ville. Jacques, le frère du Seigneur, avait en outre été mis à mort déjà avant le siège. C'était, aux yeux des chrétiens légitimistes, une profanation analogue à celle que les autorités juives avaient commise en crucifiant Jésus. Aussi leur tradition ne manque-t-elle pas de présenter la destruction de Jérusalem comme la punition méritée de cet abominable forfait. Plusieurs années après cette catastrophe, encore avant le règne de Domitien

¹ J. Réville, *Origines*, p. 222—225.

(81-96), un certain nombre de judéo-chrétiens retournèrent à Jérusalem. Et il se reconstitua, auprès des ruines de cette ville une communauté chrétienne de médiocre importance, fort réduite en nombre par le fait que beaucoup des exilés restèrent dans les tranquilles régions au-delà du Jourdain, mais nullement diminuée en prétentions. Cette communauté se groupa également autour des parents de Jésus, comme autour des chefs légitimes et seuls autorisés de l'Eglise, et constitua une sorte de chrétienté légitimiste. Aussi Jacques est devenu, dans la tradition de celle-ci, le modèle achevé du saint chrétien d'après l'idéal des judaïsants. Il ne boit ni vin ni cervoise et s'abstient de chair. Jamais le rasoir ne passe sur sa tête; il ne pratique pas les onctions d'huile; il ne prend pas de bains dans les établissements publics; il est universellement reconnu comme le Juste par excellence, même par les Juifs. Et cette sainteté, il la possède de naissance, parce qu'il est le frère du Messie. Il est le grand prêtre véritable: il est vêtu de lin; il se rend seul au temple, où il prie pour les péchés du peuple, et cela avec une telle assiduité que ses genoux en sont devenus calleux comme ceux des chameaux. Seul

il a le droit d'entrer dans le lieu saint. Les prophètes ont prédit qu'il serait le défenseur et en quelque sorte le sauveur de son peuple. Enfin il meurt martyr de sa fidélité à Jésus, après avoir été transporté comme lui sur le faite du temple, et en prononçant des paroles analogues à celles du Christ sur la croix : « Je te prie, Seigneur Dieu, Père, pardonne-leur ; car ils ne savent ce qu'ils font¹. »

Ce portrait est incontestablement apocryphe. Mais c'est un précieux témoignage du caractère que la personne de Jacques avait revêtu dans la tradition judéo-chrétienne de la Palestine, et cette tradition doit avoir eu un point d'appui dans la réalité. Quand nous apprenons par l'auteur des Actes que Jacques et son entourage recommandent à Paul de prendre sa part dans les pratiques ascétiques du naziréat auquel quatre chrétiens de Jérusalem se sont engagés², nous n'avons pas de raison de mettre en doute que Jacques lui-même ait accompli des actes analogues et laissé la réputation d'un scrupuleux naziréen. Et quand nous voyons, non

¹ J. Réville, *Origines*, p. 214—217 ; Renan, *Saint Paul*, p. 78—80 ; Hausrath, *Zeitgeschichte*, II, p. 328—330. Comp. von Dobschütz, *Gemeinden*, p. 273 s.

² Act. XXI, 23 ss.

seulement dans ce livre¹, mais aussi dans les épîtres pauliniennes, les notables de Jérusalem, dont Jacques est le chef, afficher la prétention de légiférer pour toute la chrétienté, à l'instar du Sanhédrin juif, présidé par le grand prêtre, nous reconnaissons aisément l'élément historique primitif d'où est sorti, dans la tradition judéo-chrétienne, le portrait légendaire de ce Jacques, transformé en une espèce de grand prêtre. Cette dignité suprême, Jacques la doit, de même que sa sainteté, à sa qualité de frère du Seigneur. Il est le plus proche parent du Messie, l'héritier légitime de son pouvoir, tant que ce dernier n'est pas exercé par le titulaire lui-même. La preuve en est qu'après sa mort on choisit, pour le remplacer, son cousin germain, Siméon, fils de Clopas, qui fut préféré par tous en qualité de cousin du Seigneur et qui fut, non un simple préposé à l'Eglise de Jérusalem, mais un véritable chef spirituel de la chrétienté. Il est évident que les chrétiens de Jérusalem sont déterminés ici par le sentiment que la parenté avec Jésus assure les droits au gouvernement de l'Eglise. Ils attribuent les désordres et les

¹ XV, 13—32.

divisions qui se sont produits dans celle-ci au fait que les chrétiens ne furent pas unanimes à reconnaître le représentant légitime du Seigneur. Enfin le prestige de la famille de Jésus, dans ce petit monde de chrétiens légitimistes, est encore confirmé par le trait suivant. Deux petits-fils de Juda, frère du Seigneur, furent dénoncés à Domitien comme appartenant à la famille de David et conduits en sa présence. L'empereur les questionna sur leurs propriétés et leur fortune. Ils reconnurent qu'ils étaient de la race de David et déclarèrent qu'ils possédaient trente-neuf arpents de terre et qu'ils les cultivaient eux-mêmes. A l'appui de leur dire, ils montrèrent leurs mains calleuses. Et quand l'empereur les interrogea sur le règne du Christ, ils répondirent que ce n'était pas un règne terrestre, mais céleste et angélique, le Christ devant venir à la fin des temps juger les vivants et les morts. Domitien, rassuré par l'aspect de ces pauvres gens, les laissa rentrer chez eux, où ils furent mis à la tête des Eglises, en qualité de témoins du Christ et de membres de la famille du Seigneur. Ce trait, qui est authentique, suffirait à lui seul à garantir l'existence de la conception légitimiste du gouvernement ecclésiast-

tique dont étaient pénétrés les chrétiens de Jérusalem vers la fin du premier et au commencement du second siècle. Beaucoup de détails des traditions judéo-chrétiennes qui viennent d'être relevés, laissent à désirer au point de vue historique; mais le fond doit en être vrai. Et celui-ci prouve l'existence, dans la communauté mère de Jérusalem et parmi les plus fidèles judéo-chrétiens de Palestine, d'un type de gouvernement ecclésiastique présidé par l'héritier du Messie selon les liens du sang¹.

¹ J. Réville, *Origines*, p. 217—222; Weizsäcker, p. 370; Giffert, p. 564 ss.; von Dobschütz, *Probleme*, p. 44—46. Voir aussi, sur ces traits et d'autres concernant le judéo-christianisme postérieur, Hausrath, *Zeitgeschichte*, III, p. 293—346.

CHAPITRE VII

Jésus et le judéo-christianisme.

Avant d'aller plus loin, il y a lieu de considérer encore le judéo-christianisme non plus uniquement du point de vue juif ou paulinien, mais aussi du point de vue de l'enseignement de Jésus¹.

Rappelons d'abord que le Seigneur n'a jamais enseigné l'abolition de la Loi². Il s'est probablement conformé à la plupart des prescriptions légales pendant sa vie entière, même très strictement sans doute avant de commencer son ministère. Cette supposition, qui concorde avec tous les renseignements vraiment historiques que nous possédons sur Jésus, explique aussi le mieux le légalisme

¹ Pour la justification de certaines appréciations que nous allons donner ici touchant Jésus et son enseignement, nous renvoyons à notre travail sur *Jésus historique* et au chapitre II ci-dessus.

² Piepenbring, *Principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus*, p. 3 ss.

prononcé de Jacques, frère du Seigneur, qui aura seulement connu l'attitude correcte de ce dernier envers la Loi, mais non les libertés qu'il s'était permises à cet égard pendant son ministère, puisque, durant celui-ci, la famille de Jésus se tenait loin de lui¹.

Jésus n'eut pas l'idée d'une abolition formelle de la Loi, parce que, alors même qu'il n'en observait plus certaines prescriptions rituelles, il restait persuadé qu'il fallait se conformer à l'essence éthique de la Loi. Voilà pourquoi il en recommandait l'observation comme condition indispensable du salut². En principe, Jésus a réellement maintenu et non aboli la Loi. Mais, d'un autre côté, il l'a idéalisée, en s'attachant de préférence aux préceptes moraux qu'elle renferme, en la condensant surtout dans l'amour de Dieu et du prochain, qui formaient pour lui la quintessence de la Loi et de toute la piété.

Jésus croyait en outre à la fin prochaine et à une transformation du monde actuel. Par suite, il ne sentait nul besoin de donner des indications sur la conduite ultérieure

¹ Marc III, 20 s., 31—35; VI, 1—6; Jean VII, 5.

² Marc X, 17—19; XII, 28—31 et parall.

des hommes. Il abandonnait complètement à Dieu le soin de régler tout ce qui concernait le monde futur. La pensée ne lui est pas venue d'introduire, par son ministère, un nouveau régime, de fonder une nouvelle alliance, de poser la base d'une Eglise. Il voulait simplement engager ses auditeurs, si possible tout son peuple, à accomplir fidèlement la volonté de Dieu ou à se repentir des fautes commises, afin d'être en état d'entrer dans le royaume de Dieu. Cette conduite de Jésus nous explique pourquoi tous les premiers apôtres et chrétiens ont cru être ses vrais et fidèles disciples en s'appliquant à observer la Loi et en exhortant les autres à faire la même chose pour arriver au salut.

Il est toutefois évident que, de cette façon, ils n'ont saisi et suivi que le côté conservateur de la prédication de Jésus, mais qu'ils ont perdu de vue ses innovations hardies et caractéristiques, qui ont fait de lui un réformateur du judaïsme légaliste, alors même qu'il ne visait au fond nullement à jouer un véritable rôle de réformateur. Il voulait en effet être, pendant son ministère, un simple héraut de la venue du royaume de Dieu et de la nécessité de changer de sentiment et de conduite, pour qu'on fût digne d'y entrer et

de jouir du salut qu'il devait procurer aux vrais fidèles. Mais en n'accentuant que le côté éthique de la Loi et en montrant une superbe indifférence à l'égard du jeûne, de l'observation stricte du sabbat, de la pureté lévitique et d'autres usages de ce genre, il rompit avec le pharisaïsme juif et se conduisit ainsi en novateur¹. Les judéo-chrétiens, au contraire, en accordant une importance majeure à la circoncision et à d'autres pratiques purement rituelles, marchaient sur les traces des pharisiens et méconnaissaient les traits les plus originaux de l'enseignement de Jésus et le véritable esprit de son Evangile. Jacques, en particulier, vivant en naziréen et veillant, avec un zèle et une attention dignes d'une meilleure cause, à ce que, dans toute la chrétienté, on ne s'écartât aucunement des prescriptions cérémonielles de la Loi, était un frère aussi disparate que possible de Jésus. Si le même sang coulait dans leurs veines, au point de vue spirituel, ils étaient de véritables antipodes.

Cette différence en implique et entraîne une autre où, apparemment, comme dans le

¹ Marc II 18—III, 5; VII, 5, 9—13, 15.

cas précédent, les judéo-chrétiens pouvaient croire qu'ils marchaient fidèlement sur les traces de Jésus et suivaient son enseignement, alors qu'ils reniaient son esprit et méconnaissaient le fond supérieur de son Evangile. Ainsi Jésus n'a pas songé à annoncer celui-ci aux païens ni à le leur faire annoncer par les apôtres, parce qu'il était persuadé que le royaume de Dieu viendrait avant que ceux-ci eussent parcouru les villes d'Israël¹. On comprend donc aussi que les premiers chrétiens n'aient point eu l'idée d'entreprendre une mission parmi les païens, vu surtout qu'eux tous étaient d'abord également dominés par l'attente de la fin imminente du monde et du retour incontinent de leur Maître dans la gloire céleste. Mais quand, ensuite, beaucoup de judéo-chrétiens se sont montrés incapables d'apprécier l'œuvre missionnaire de Paul ou lui ont même créé de grandes difficultés dans l'accomplissement de sa tâche, ils ont derechef agi contrairement aux principes vraiment universalistes de Jésus. Si le Seigneur ne se préoccupa point de la mission païenne pour les raisons indiquées, il n'en a pas moins

¹ Matth. X, 23; Marc IX, 1.

préparé la voie à cette œuvre, en posant des conditions purement éthiques du salut. Non seulement il n'a pas fait dépendre celui-ci d'un rite quelconque, il ne l'a pas fait dépendre davantage d'une question de race ou de nationalité. D'après lui, quiconque fait la volonté de Dieu et nourrit des sentiments conformes à cette volonté, est son frère et digne du salut¹. C'était ouvrir la porte toute grande à tous les hommes de bonne volonté soit pour entrer eux-mêmes dans le royaume de Dieu, soit pour se consacrer à l'œuvre de l'évangélisation et du salut du monde entier.

A partir d'un certain moment, Jésus a formellement déclaré que des hommes viendraient de l'Orient et de l'Occident pour entrer dans le royaume de Dieu, tandis que les Juifs récalcitrants en seraient exclus². Il partageait assurément l'opinion de certains prophètes que le royaume de Dieu, une fois établi, attirerait spontanément le monde païen³. De là son attitude bienveillante en-

¹ Marc III, 35; X, 17—19; Matth. V, 3—9; VII, 21—27.

² Matth. VIII, 11 s.; XI, 21—23; XII, 39, 41 s.; Luc X, 13—15; XI, 29—32; XIII, 6—9, 28 s.

³ Es. II, 2—4; Mich. IV, 1—3.

vers certains païens¹. Les étroitesse de la plupart des judéo-chrétiens envers les non-Juifs forment un contraste frappant avec cette attitude. Les lourds fardeaux ritualistes qu'ils cherchaient à imposer à ces derniers pour leur donner droit de cité dans l'Eglise d'abord et dans le royaume de Dieu ensuite, ne cadraient ni avec le caractère fœncièrement éthique de l'enseignement de Jésus, ni avec la largeur d'esprit que le Seigneur Jésus montra finalement à l'égard de tous ceux qui étaient animés de bons sentiments et pratiquaient la vertu, abstraction faite de leur race et de leur culte.

Le trait le plus singulier et le plus choquant du judéo-christianisme, surtout tel que Jacques et ses partisans le concevaient et l'appliquaient, est sans contredit leur tendance légitimiste. Jésus se souciait aussi peu de sa descendance davidique que d'un avantage extérieur quelconque². Les liens de la parenté en général avaient beaucoup moins de valeur à ses yeux que la communauté de

¹ Matth. VIII, 5—10, 13; Luc. VII, 1—10; Marc VII, 24—30.

² Marc XII, 35—37.

pensées et de sentiments¹. Nous avons vu, au contraire, combien les judéo-chrétiens de Jérusalem et tant d'autres qui subissaient leur influence, cultivaient avec prédilection ce côté du messianisme. Encore sous ce rapport, ils s'engageaient dans une voie diamétralement opposée à celle que le Maître lui-même avait suivie.

Nous avons également vu que Jacques et les judéo-chrétiens de son bord n'accordaient pas seulement une grande importance au messianisme traditionnel, mais visaient en outre à constituer une autorité ecclésiastique semblable à celle du grand prêtre, afin de régenter la chrétienté tout entière et d'imposer à tous les croyants les vues et les usages juifs. Jacques devait même être un nouveau grand prêtre chrétien! N'était-ce pas imiter les autorités juives qui avaient condamné Jésus à mort, à cause des libertés qu'il s'était permises envers certaines traditions de son peuple qui laissaient trop à désirer? Quel autre contraste, permettant de mesurer toute la distance qui séparait le Maître et ceux de ses adhérents qui prétendaient être ses disciples les plus fidèles!

¹ Marc III, 31—35.

Disons encore que Jésus a réprouvé le culte grossier du temple¹. Il a annoncé la ruine de celui-ci comme un fait inséparable de la venue du royaume de Dieu². Les judéo-chrétiens, au contraire, ne pouvaient concevoir le royaume de Dieu qu'intimement rivé au culte traditionnel, au temple et à la ville sainte. Même quand Jérusalem était déjà assiégée, ils pensaient encore que le temple au moins ne saurait être ruiné et que la ville n'aurait à subir qu'une détresse passagère³. Ils ne pouvaient donc concevoir le royaume de Dieu que sous la forme judaïque traditionnel. Même les persécutions des Juifs ne réussirent point à leur ouvrir les yeux et à corriger leur confessionnalisme et leur patriotisme étroits. Il fallut la ruine et de la ville et du temple pour les tirer enfin de leurs illusions, mais sans que cela les fit entrer dans la voie large ouverte par Jésus. La rupture a dû partir des Juifs, pour que les frères judéo-chrétiens consentissent enfin à faire bande à part. La séparation ne fut due qu'aux circonstances extérieures ou aux

¹ Marc XI, 15—17.

² Marc XIII, 1 ss. Comp. XIV, 58; XV, 29.

³ Apoc. XI, 1 s.

Juifs, qui étaient devenus de plus en plus hostiles aux chrétiens et poussèrent à la rupture, jusqu'à ce qu'elle fut consommée. Non seulement celle-ci ne fut jamais désirée par les judéo-chrétiens; elle était contraire à leurs sentiments les plus intimes et les plus chers. Il fallut même la grande catastrophe nationale pour la rendre complète et définitive. Elle date seulement de ces temps postérieurs, tout en ayant été préparée par les hostilités antérieures des Juifs contre les chrétiens. Aussi peu ces derniers à tendance judaïsante étaient disposés à ouvrir leurs bras aux païens, d'une manière vraiment fraternelle, autant ils avaient de peine à se détacher des Juifs¹.

On a donc pu dire, avec raison, que la ruine de Jérusalem et du temple, entraînant l'affaiblissement du judéo-christianisme intransigeant et brisant pour toujours son influence, a été un immense avantage pour la chrétienté en général, parce que celle-ci ne fut plus entravée par là dans sa tendance plus éthique, plus large et plus universaliste².

¹ Weizsäcker, p. 357; von Dobschütz, *Probleme*, p. 34—38.

² Renan, *l'Antéchrist*, p. 545 ss; J. Réville, *Origines*, p. 197 s., 214 ss., 222 ss.

Pour terminer notre parallèle et arriver à la conclusion finale de la première partie de ce travail, faisons encore les remarques générales suivantes.

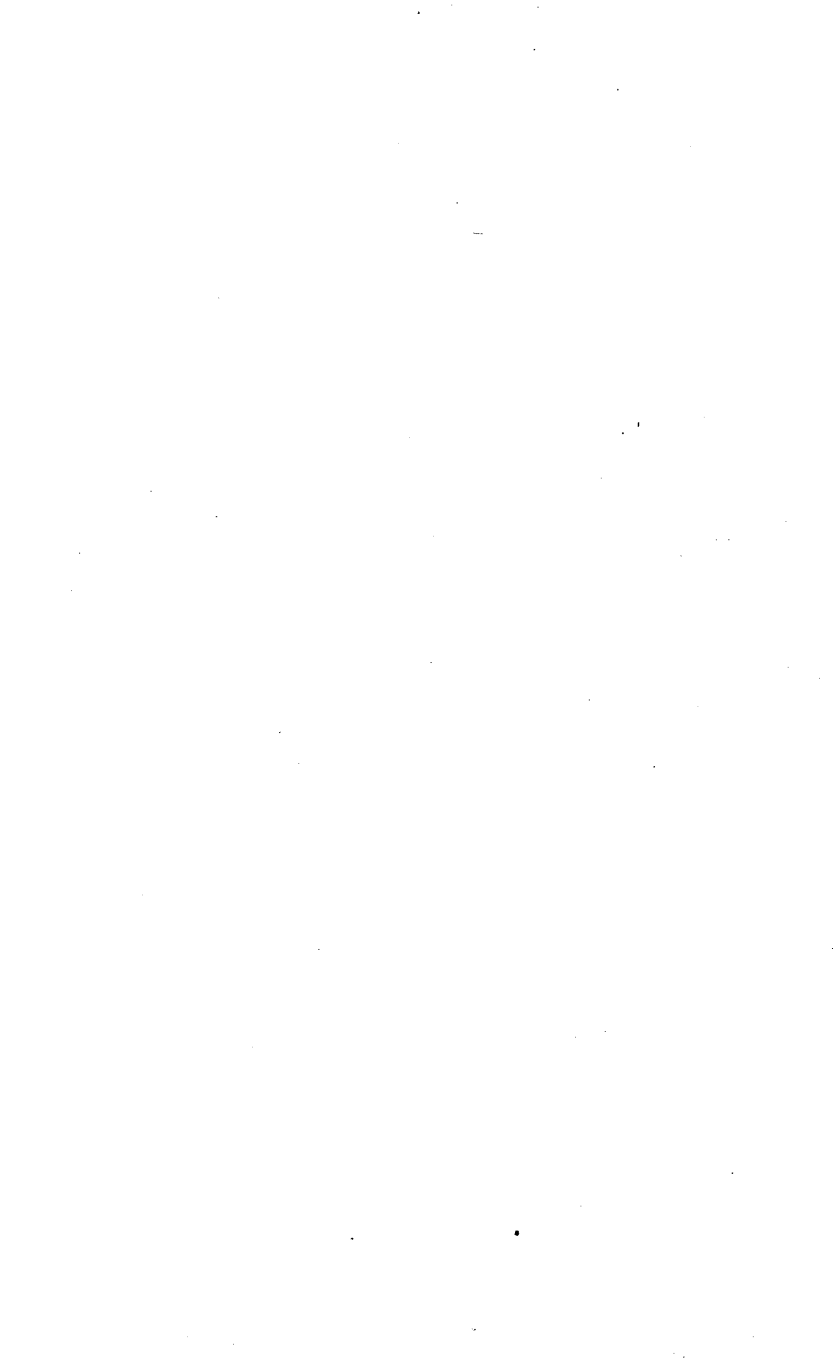
Les chrétiens du parti de Jacques étaient animés d'un esprit sectaire, fanatique, exclusif, autoritaire. Ils étaient fortement enclins à condamner impitoyablement tous ceux qui pensaient autrement qu'eux et qui s'écartaient tant soit peu du traditionalisme juif en général, du ritualisme juif en particulier. Si ce judéo-christianisme a bientôt succombé sous sa forme première, il s'est perpétué dans le catholicisme, qui a une tendance juive prononcée, qui a toujours été traditionaliste, ritualiste, exclusif, autoritaire, porté à fanatiser les masses ignorantes et à persécuter les novateurs. La hiérarchie sacerdotale de l'Eglise catholique, trouvant son point culminant dans le pape et son centre à Rome, la nouvelle Jérusalem à ce point de vue, est en grande partie inspirée par le précédent juif et aussi par le rêve judéo-chrétien aspirant à avoir une espèce de grand prêtre comme chef suprême.

Jésus, par contre, d'une grande largeur d'esprit et attribuant le plus de prix au côté éthique de la religion, était tolérant envers

les opinions d'autrui. Par sa parole et par sa conduite, il a favorisé la liberté de conscience et l'individualisme chrétien. Il n'a combattu que les abus et les travers de la piété, les étroitesse, le formalisme et l'autoritarisme juifs, prônés à la fois, bien que d'une manière différente, par les pharisiens et par les sadducéens et imités par les judéo-chrétiens. Il est évident que cet esprit, authentiquement évangélique, qui émane de Jésus lui-même et qu'il ne faut pas confondre avec celui de certains milieux protestants qui se donnent volontiers le titre d'évangéliques à l'exclusion d'autres coreligionnaires, se reflète le mieux chez les protestants progressistes qui donnent plus d'importance à la vie chrétienne qu'au dogmatisme traditionnel et qui sont d'avis qu'une saine réforme doit se perpétuer au sein de la chrétienté, tant que des imperfections de tout genre peuvent y être constatées.

Le grand mérite de saint Paul est d'avoir saisi de bonne heure, avec une perspicacité remarquable, que le judéo-christianisme hiérosolymite prenait, à bien des égards, le contre-pied de Jésus et de son Evangile. Il a rendu un immense service à la cause évangélique, en combattant avec succès le tradi-

tionalisme étroit et l'esprit réactionnaire des chrétiens judaïsants. L'a-t-il fait, sous tous les rapports, d'une manière vraiment conforme à l'enseignement et à l'exemple du Maître ou s'en est-il écarté à son tour? C'est ce que nous allons examiner dans la seconde partie de ce travail.



DEUXIÈME PARTIE

LE PAULINISME

A côté de l'Evangile primitif et du judéo-christianisme, le paulinisme est le troisième facteur principal des origines chrétiennes. Il a souvent été étudié en lui-même. Depuis qu'on a reconnu qu'il existe des différences entre lui et l'enseignement de Jésus, on a en outre consacré de nombreuses études à la comparaison des deux¹. Malgré les qualités sérieuses de la plupart de ces études, aucune ne nous paraît tout à fait satisfaisante.

Les auteurs qui ont abordé ce sujet, n'ont en général pas assez nettement distingué entre l'enseignement authentique de Jésus et les nombreux éléments postérieurs de nos

¹ Voir, pour cette littérature, Goguel, *L'apôtre Paul*, p. 3—5; Breitenstein, *Paul et Jésus*, p. 9 s.

Evangelies, influencés par la théologie apostolique et surtout paulinienne. De là vient déjà que la plupart des ouvrages de ce genre ont un caractère plus ou moins harmonistique et ont abouti à la conclusion qu'en somme il y a accord parfait ou à peu près entre Paul et Jésus. De plus, les livres bibliques formant l'autorité fondamentale de toutes les Eglises, les théologiens ont toujours été portés à atténuer, dans un intérêt dogmatique, les différences qui existent entre le contenu de la plupart de ces livres. Ce sont en outre principalement des auteurs protestants qui se sont livrés à ce travail comparatif. Or le protestantisme est essentiellement du paulinisme. Qu'on se rappelle seulement que Luther professait le principe que la saine doctrine évangélique était le mieux enseignée dans les épîtres pauliniennes et dans le quatrième Evangile, tant influencé par le paulinisme. Les Evangelies synoptiques, au contraire, qu'il faut surtout consulter pour connaître la personne et l'enseignement historiques de Jésus, n'avaient à ses yeux qu'une valeur bien secondaire. Et l'Epître de Jacques, de tout le Nouveau Testament le livre qui a le plus d'affinité avec l'Evangile primitif et authentique, a été traité par le

réformateur de véritable « épître de paille ». Ce point de vue a dominé tout le protestantisme traditionnel. On risque donc de porter atteinte à ce dernier, en reconnaissant franchement les grandes différences qui existent entre le paulinisme et l'Evangile de Jésus, puisqu'il en résulterait que celui-ci et le protestantisme ne sont pas non plus d'accord. De là surtout les efforts que font tant de théologiens protestants pour voiler ces différences; de là toutes les subtilités auxquelles ils se livrent pour atteindre le but.

Si, le plus souvent, on a péché sous ce rapport pas excès de traditionalisme et d'harmonistique, on est pourtant aussi tombé dans le défaut inverse. Cela est surtout arrivé à Wrede, dans son livre populaire bien connu sur Paul. Ce livre exagère les divergences qui existent entre Paul et Jésus ou les relève d'une manière trop exclusive. Il se plaît également à accentuer les faiblesses de cet apôtre, sans relever suffisamment ses mérites et sans lui rendre pleinement justice. Nous tâcherons d'éviter ce travers, comme l'autre signalé à l'instant.

Disons encore, dans ces observations préliminaires, que nous n'exposerons pas le paulinisme jusque dans les moindres détails, mais

surtout les principes fondamentaux du système, qui se prêtent surtout à une comparaison intéressante avec les points les plus importants de l'Évangile de Jésus, de même que, dans notre première partie, nous n'avons pas parlé de tout ce qui se rapporte aux premiers chrétiens ou au judéo-christianisme, mais de préférence des traits qui entrent dans le plan comparatif de notre travail, indiqué par le titre même de celui-ci.

Ici, nos sources principales seront les épîtres pauliniennes dont l'authenticité est certaine: *I Thessaloniens*, *Galates*, *I* et *II Corinthiens*, *Romains*, *Colossiens*, *Philémon* et *Philippiens*. La II^e aux *Thessaloniens* et celle aux *Ephésiens*, qui sont douteuses, ne seront citées qu'en sous-ordre. Les *Epîtres pastorales*, sûrement inauthentiques, seront complètement négligées¹. Pour l'enseignement de Jésus, nous nous laisserons guider uniquement par les éléments primitifs de nos Évangiles, tels que nous avons cherché à les reconstituer dans notre *Jésus historique*².

¹ Pour la justification de notre point de vue critique à cet égard, nous renvoyons aux ouvrages spéciaux, principalement aux *Introductions* de Holtzmann et de Jülicher.

² P. 9—89.

CHAPITRE PREMIER

Le monde pécheur et la Loi.

D'après Paul, le monde entier est pervers, et nous avons besoin d'en être délivrés¹. Toute la création est assujettie à la vanité, par une puissance hostile; elle gémit dans la servitude de la corruption et dans les angoisses de l'enfantement². Il y a une opposition radicale entre Dieu et le monde actuel³. Celui-ci est sous le coup du jugement de Dieu et sera condamné⁴. Il est, en effet, complètement soumis à la puissance de *Satan*, le dieu de ce monde, qui entraîne les hommes au mal, qui fait obstacle à la propagation de l'Evangile et obscurcit les pensées des hommes, pour les empêcher d'être éclairés

¹ Gal. I, 4.

² Rom. VIII, 19—23.

³ I Cor. I, 20 s.; II, 6, 8, 12; III, 18 s.; II Cor. VII, 10. Comp. Rom. XII, 2.

⁴ Rom. III, 19; I Cor. VI. 2; XI, 32.

par la vérité¹. Des puissances infernales, ennemies de Christ et des élus, sont les acolytes de Satan; ils secondent sa domination et l'exercent aussi en qualité de princes de ce siècle².

Sous cette influence pernicieuse, l'humanité entière est corrompue; il n'y a pas un seul juste, ni parmi les païens, ni parmi les Juifs; aussi les hommes ne sont dignes que de la damnation éternelle³. *Le péché*, qui les domine, n'est pas une simple faiblesse ou un défaut humain, mais une puissance objective qui les asservit comme des esclaves et empêche leur meilleur moi de faire le bien, même quand ils le veulent⁴. Ce funeste pouvoir exerce un véritable empire au sein de l'humanité⁵. Il entraîne et tue les hommes⁶.

¹ Thess. II, 18; III, 5; I Cor. V, 5; VII, 5; II Cor. II, 11; IV, 4; VI, 15; XI, 3, 14. Comp. II Thess. II, 9 s.; Eph. II, 2; VI, 11, 16; Dibelius, p. 47 ss., 63 ss., 95 s., 102 s., 190—192.

² I Cor. II, 6, 8; X, 20 s.; II Cor. XII, 7; Rom. VIII, 38 s.; Col. II, 15. Comp. Eph. VI, 12; Wernle, *Anfänge*, p. 161 s.; Weinle, *Paulus*, p. 21; Bousset, à I Cor. II, 6—8, et à II Cor. VI, 15; Dibelius, p. 67 ss., 78 ss., 88 ss., 99 ss.

³ Rom. I, 18—III, 19.

⁴ Rom. VI, 6, 16 s., 20; VII, 8—24.

⁵ Rom. III, 9; V, 21; VI, 12; Gal. III, 22.

⁶ Rom VII, 11.

Il établit une véritable inimitié entre eux et Dieu¹. Il provoque la colère divine². C'est une loi fatale qui s'impose irrésistiblement³. La notion paulinienne du péché a souvent été fort mal comprise et modernisée; elle s'explique le mieux, quand on conçoit le péché comme une puissance démoniaque qui pénètre et subjugue l'homme, jusqu'à ce qu'une autre puissance supérieure vienne l'affranchir de cette domination et lui communiquer une vie nouvelle⁴.

Le pouvoir du péché a sa source dans la *chair*, qui est la seconde nature de l'homme, opposée au bien⁵. Et comme la chair est une partie intégrante de la nature humaine⁶, le péché et la mort ont fait leur entrée dans le monde avec Adam, le père du

¹ Rom. V, 10; VIII, 7; XI, 28; Col. I, 21.

² I Thess. I, 10; Rom. I, 18; II, 5, 8; IV, 15; V, 9; IX, 22; Col. III, 6.

³ Rom. VII, 23, 25.

⁴ Rom. VII, 23—VIII, 2. Comp. Pfeiderer, I, p. 166 s., 197—201, 206, 269—279; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 19—22, 37—41, 163—165; Dibelius, p. 119—124; Feine, p. 263 s.

⁵ Gal. V, 16—24; Rom. VI, 6, 12 s.; VII, 14, 18, 20, 23; VIII, 3—13. Comp. Eph. II, 3. Voir, touchant les distinctions subtiles auxquelles on s'est livré sur le sens paulinier du mot *chair*, Bovon, II, p. 147 ss.

⁶ Rom. VII, 7—24.

genre humain, et se sont ensuite étendus sur tous les hommes¹. Il semble même que, dès l'origine du monde, le péché et la mort soient entrés dans le plan providentiel de Dieu; car Dieu a enveloppé tous les hommes dans la désobéissance, pour leur faire miséricorde à tous². Il a livré les païens à toutes les passions infâmes de leurs cœurs et à l'aveuglement spirituel³. Nulle part Paul ne dit que l'homme est devenu charnel à la suite du péché d'Adam. D'après cela, c'est bien la chair qui est pour lui la source et le siège du péché, tandis que l'inverse paraît inadmissible. Aussi la loi du péché est dans nos membres⁴, notre chair est une chair de péché⁵, et notre corps un corps de péché⁶, ainsi qu'un corps de mort⁷, puisque le péché entraîne à la mort⁸.

Si l'apôtre se rapproche, de cette façon,

¹ Rom. V, 12—21; I Cor. XV, 21 s.

² Rom. XI, 32; Gal. III, 22.

³ Rom. I, 24, 26, 28.

⁴ Rom. VII, 23.

⁵ Rom. VIII, 3.

⁶ Rom. VI, 6.

⁷ Rom. VII, 24.

⁸ Holtzmann rectifie, avec raison, beaucoup de théologiens qui atténuent la pensée de Paul à ce sujet, pour la rendre moins choquante: *Theologie*, II, p. 37—40, 42—46.

du platonisme, il ne va pourtant pas jusqu'à admettre, comme lui, deux principes différents à l'origine des choses. Il évite ce dualisme, parce qu'il maintient, avec le judaïsme, l'idée de la création, qui exige qu'en dernière analyse tout émane de Dieu et lui appartienne¹. Du point de vue chrétien, il est en outre obligé de convenir que notre corps est le temple du saint Esprit². Le péché, d'abord, et cet Esprit, ensuite, semblent donc demeurer dans l'homme comme des agents étrangers³. Sous ce rapport également, il y a différents courants dans la théologie paulinienne, qui sont simplement juxtaposés, au lieu d'être harmonieusement combinés⁴. Paul a peut-être aussi admis, comme certains textes semblent l'indiquer, que Satan, qui a séduit Eve, a introduit le péché dans le monde, ainsi que toutes les conséquences déplorables qui en découlent pour l'humanité et pour la création entière⁵.

Nous avons vu que, selon Paul, *la mort*

¹ I Cor. VIII, 6; X, 26; Rom. XI, 36. Comp. Col. I, 16.

² I Cor. VI, 19.

³ Rom. VII, 17—23; VIII, 9—16.

⁴ Wernle, *Anfänge*, p. 157—164. Comp. Feine, p. 271—277.

⁵ II Cor. XI, 3; Rom. VIII, 19 s. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 42 s.; Pfeiderer, I, p. 202—205; Wernle, *Anfänge*, p. 161 s.

est entrée dans le monde avec Adam, en même temps que le péché. Elle est en effet le salaire, le vrai et le plus grand châtiment du péché¹. Elle n'est cependant pas seulement la fin de la vie humaine, elle est aussi l'un des plus grands ennemis et le dernier des ennemis qui doivent être vaincus pour que le règne de Dieu puisse venir². C'est une puissance extérieure ou objective, comme le péché, qui exerce son règne dans le monde comme lui³. Et les deux paraissent inséparables de la nature humaine, Dieu ayant revêtu Adam d'un corps animal et charnel, sujet à la corruption et exclu du royaume de Dieu⁴. Satan semble en outre avoir le pouvoir de produire ou de hâter la mort individuelle⁵, ce qui est naturel, puisqu'il est le Dieu de ce monde et l'auteur de tout le mal qui y règne⁶.

A côté de ces thèses, qui constituent évi-

¹ Rom. I, 32; II, 12; V, 12, 14, 21; VI, 16, 21, 23; VII, 5, 9—13; VIII, 2, 6, 11, 13; I Cor. XV, 56.

² I Cor. XV, 25 s.

³ Rom. V, 17, 21; I Cor. XV, 54—56. Comp. Dibelius, p. 114—118.

⁴ I Cor. XV, 42—50.

⁵ I Cor. V, 4 s. Comp. Bousset, à ce texte; von Dobschütz, *Gemeinden*, p. 40, 270 s.; Dibelius, p. 38—47.

⁶ Voir ci-dessus, p. 121 s.

demment la pensée originale de l'apôtre, nous en trouvons pourtant d'autres, qui ne concordent pas bien avec elles et qui prouvent, — ce que nous pourrions constater fréquemment, — que le paulinisme ne forme pas un système parfaitement homogène. Ainsi, d'un côté, l'homme naturel y est présenté comme dénué de tout bien¹; de l'autre, nous apprenons que les païens mêmes ne peuvent pas seulement discerner le bien du mal, mais aussi faire le premier et éviter le second², comme ils auraient pu connaître et servir Dieu, mais ont fait tout le contraire³. De même, nous avons constaté que le péché et la mort doivent être entrés dans le monde avec Adam et s'être étendus sur toute l'humanité comme une chose naturelle et voulue par Dieu; les deux seraient une simple suite de la constitution originelle et charnelle de l'homme. Mais, d'autre part, Paul affirme que le péché et la mort n'ont atteint tous les hommes qu'à cause de la transgression commise par Adam⁴.

¹ Rom. VII, 18s.

² Rom. II, 14 s., 26 s. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 23—25.

³ Rom. I, 18—32.

⁴ Rom. V, 12, 14 s., 17—19, 21. Bovon, après beaucoup

La théologie traditionnelle a trouvé ici la doctrine du *péché originel*, suivant laquelle la culpabilité d'Adam aurait été transmise à tous les hommes. Mais Paul ne dit cela nulle part, pas non plus dans le texte en question. Il se sera simplement placé au point de vue antique, qui admettait que les châtiments et les récompenses mérités par un homme ou une génération se reportent sur d'autres, unis avec eux par les liens de la solidarité¹. C'est ce que méconnaissent beaucoup de théologiens modernes, qui attribuent à Paul nos conceptions individualistes et prétendent que, d'après lui, les hommes ne sont coupables que de leurs propres péchés². L'apôtre accordait, au contraire, une grande importance au principe de la solidarité entre tous les membres d'une même famille, d'un même peuple ou de l'humanité entière³. La preuve qu'il l'appliquait également au cas qui nous occupe, est cette déclaration : « Comme tous meurent en Adam, de même

d'autres, a fait à ce sujet un essai harmonistique qui nous paraît insuffisant : II, p. 255—275.

¹ Piepenbring, *Théologie de l'Ancien Testament*, § 20; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 64—66; II, p. 109 s.

² Ils se basent principalement sur Rom. V, 12.

³ Rom. XI, 16. Comp. Brückner, *Christologie*, p. 13.

tous vivront en Christ¹. » Il supposait une union intime entre toute l'humanité pécheresse et Adam, comme entre tous les croyants et Christ². Mais il n'a pas eu l'idée d'une transmission de la culpabilité d'Adam à sa postérité. Il dit formellement que la mort a régné entre Adam et Moïse, bien que le péché existant alors ne fût point imputé³. Ailleurs il déclare que, sans loi, le péché est mort et non vivant, qu'il n'est pas une transgression consciente et coupable⁴. L'opinion traditionnelle, que les petits enfants sont dignes de la damnation éternelle, à cause de la culpabilité héréditaire, est donc tout à fait étrangère à la pensée paulinienne.

Toute l'histoire évangélique prouve que Jésus a partagé les croyances de la démonologie juive, comme Paul, mais sans se laisser aller au même pessimisme. Au lieu de ne voir et de n'entendre, dans la création, que les gémissements et les angoisses des êtres souffrants, à l'instar de l'apôtre, il

¹ I Cor. XV, 22.

² Ménégos, *Le péché et la rédemption*, p. 30 ss., 59 ss.; Bey-schlag, *Theologie*, II, p. 57—59; Stevens, p. 354—359.

³ Rom. V, 14.

⁴ Rom. IV, 15; VII, 7—11.

parle des lis des champs et des oiseaux de l'air comme quelqu'un qui a contemplé avec bonheur les beautés de la nature¹. Il bénit les enfants, les embrasse avec tendresse et les présente en exemple aux grandes personnes². Il ne pensait donc pas que le monde entier fût perverti ou corrompu et ne méritât d'autre sort que la damnation. Loin de faire de tous les hommes une seule masse de perdition, il distingue entre bons et méchants, justes et injustes³, tout en reconnaissant qu'aucun homme n'est parfaitement bon⁴, que tous ont besoin de se repentir de leurs fautes⁵. Il ne juge pas l'homme incapable de faire le bien, mais le suppose toujours à même d'accomplir la volonté de Dieu; il en appelle constamment aux forces propres de l'homme, pour le stimuler à faire le bien, à pratiquer la vertu⁶.

¹ Matth. VI, 26—29; Luc. XII, 24—27.

² Marc X, 13—16.

³ Matth. V, 45; XII, 34 s.; Luc VI, 35, 45; Marc II, 17. Comp. Luc XV, 7.

⁴ Matth. VII, 11; Luc XI, 13; Marc X, 18.

⁵ Luc XIII, 1—5.

⁶ Luc VI, 46—49; XII, 39 s., 42—46; XIII, 24; XIX, 12 s., 15—25; Matth. V, 29 s.; VII, 13 s., 21, 24—27; XVIII, 8 s.; XXIV, 43—51; XXV, 14—30; Marc IX, 43, 45, 47; X, 17—19; XII, 28—31; XIII, 33—36.

Jésus ne s'est nullement préoccupé, comme Paul, des problèmes abstraits de l'origine, du principe et de l'essence du péché; il s'est contenté de combattre le péché concret. La notion de la chair, qui occupe une si large place dans la théologie paulinienne, ni même le terme, ne se rencontrent jamais dans le langage sûrement authentique de Jésus. Quant à l'idée que Dieu aurait fait tomber les hommes dans le péché, elle est entièrement opposée à la pensée du Maître. D'après lui, Dieu ne peut donner aux hommes que de bonnes choses, parce que les parents humains, tout en étant relativement mauvais, n'en donnent pas d'autres à leurs enfants¹. Le point de vue opposé de Paul ne lui aurait pas seulement paru inadmissible, mais impie, tellement il était persuadé que Dieu est essentiellement un Père, plein d'amour pour tous les hommes et plein de compassion envers les pécheurs, dont il ne veut que le salut. Paul, au contraire, accentue beaucoup plus la justice de Dieu et même sa colère, qui doivent nécessairement produire leur effet².

¹ Matth. VII, 7—11; Luc XI, 9—13.

² I Thess. I, 10; II, 16; V, 9; Rom. I, 18; II, 5; III, 5; IV, 15; IX, 22; XII, 19; Col. III, 5 s.

Tout en étant théoriquement anti-juif, il est donc resté, sous ce rapport, beaucoup plus juif que Jésus. Et de là, non seulement les divergences que nous venons de signaler entre le Maître et le disciple, mais d'autres encore, qui seront relevées dans la suite.

Les considérations de Paul sur la mort où celle-ci apparaît, à l'instar du péché et de la chair, comme une puissance objective qui frappe indistinctement tous les descendants d'Adam, comme la conséquence et le châtiement du péché, sont aussi étrangères à la pensée de Jésus que les notions corrélatives de la chair et du péché. Jésus ne parle que rarement de la mort humaine en général et il ne lui fait pas jouer un rôle spécial dans son enseignement. Le peu qu'il en dit semble prouver qu'il a simplement partagé le point de vue de l'Ancien Testament, d'après lequel la mort marque la fin naturelle de tout homme, et la mort prématurée seulement, le châtiement de forfaits particuliers¹.

Ce que nous venons de voir prouve déjà

¹ Luc XIII, 3, 5; XII, 20. Comp. *Bibel-Lexikon* de Schenkel. V. p. 543; Piepenbring, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 233 s.; Riehm, *Alttestamentliche Theologie*, p. 176; Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 5^e éd. p. 501s.

que Paul avait une forte tendance spéculative et doctrinaire, dont nous ne trouvons aucune trace dans l'enseignement de Jésus. Son doctrinarisme prononcé, qui faisait trop souvent abstraction de la réalité, n'éclate peut-être nulle part autant que dans ses vues sur *la Loi*, qui sont dans un rapport intime avec sa notion du péché. D'après lui, il n'y a en effet pas de péché sans loi. Les païens ne seraient ni coupables ni responsables de leurs fautes, s'ils n'avaient une loi intérieure qui leur apprend à discerner le bien du mal¹. Là où il n'y a point de loi, il n'y a pas non plus de violation². Voilà pourquoi dans l'enfance, où Paul ignorait encore la Loi, le péché, en tant que transgression, n'existait pas chez lui; il ne se produisit qu'avec l'âge de raison et la connaissance de la Loi³.

L'apôtre n'attribue en général à celle-ci qu'une valeur et qu'un rôle purement négatifs. Selon lui, elle est l'agent principal qui fait naître le péché; car elle excite les passions, provoque la transgression et ne produit que la colère de Dieu, ainsi que la malé-

¹ Rom. II, 14 s.

² Rom. IV, 15.

³ Rom. VII, 3-10.

diction de l'homme¹. Intervenue pour multiplier les fautes², elle ne donne que la connaissance du péché³. Elle cause la mort et la condamnation⁴. Le régime de la Loi est, par suite, comme l'état de péché, un rude esclavage⁵. Au fond, ce régime ne dépasse pas les misérables rudiments du monde et se trouve au même niveau que le paganisme⁶. Il faut donc mourir à la Loi, afin de vivre pour Dieu⁷.

C'est au sujet de l'autorité de la Loi que s'affirme l'opposition la plus tranchée, non seulement entre Paul et toute l'Eglise primitive, mais aussi entre lui et Jésus, qui a bien mieux jugé et respecté le code sacré des Juifs que l'Apôtre des Gentils⁸. D'après tout l'Ancien Testament, la Loi fut donnée par Dieu à Israël pour lui procurer la vie et le salut. Jésus s'est en principe placé à ce point de

¹ Gal. III, 10, 19; Rom. IV, 15; VII, 5, 7—11.

² Rom. V, 20; Gal. III, 19—22.

³ Rom. III, 20; VII, 7.

⁴ Rom. VII, 9—11; II Cor. III, 6—9.

⁵ Gal. III, 23 s.; IV, 1—3, 21—24; V, 1; Rom. VIII, 15.

⁶ Gal. IV, 8—10. Comp. III, 1—5; IV, 3, 21 ss.; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 30—32.

⁷ Gal. II, 19.

⁸ Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 28 s.

vue¹. La thèse paulinienne, que le but de la Loi était uniquement de faire éclater et d'aggraver le péché, est donc une théorie abstraite, qui se trouve en contradiction avec l'histoire. Le comble est que Paul cherche à établir sa thèse par l'Écriture elle-même, ce qui ne lui réussit qu'apparemment et grâce à l'exégèse rabbinique de son temps, qui permettait d'interpréter et de combiner les textes bibliques de la manière la plus fantaisiste: on s'en convaincra, en examinant de près les nombreux arguments scripturaires employés dans les épîtres pauliniennes². L'apôtre justifie son exégèse aventureuse par le principe dogmatique que le contenu des Livres saints ne fut pas écrit pour les contemporains, mais pour les chrétiens, et que le code sacré tout entier ne se rapporte qu'à la nouvelle alliance³. C'est couvrir l'arbitraire exégétique par une théorie arbitraire.

¹ Marc X, 17—19; XII, 28—31; Luc X, 25—28; Matth. XXII, 35—40.

² En voici quelques exemples caractéristiques: Gal. III. 6—16; IV, 21 ss.; I Cor. IX. 8—10; X, 4; XI, 8; XV, 54 s.; II Cor. VI, 16—18; Rom. III, 10—18; IX, 7—XI, 10; XI, 26 ss. Comp. Feine, p. 284—296.

³ I Cor. IX, 10; X, 11; Rom. XV 4.

Paul cherche à rabaisser la valeur de la Loi, en faisant entendre qu'elle n'est qu'une lettre qui tue¹; qu'elle n'est venue que quatre siècles après la promesse et ne saurait donc annuler celle-ci². De plus, elle n'a été promulguée que par des anges et le ministère de Moïse, médiateur de second ordre³. D'ailleurs l'éclat de la Loi était, de prime abord, périssable, et Moïse se voilait la face, en la proclamant, pour cacher aux enfants d'Israël la fin de cet éclat⁴. Mais cette fin devait venir et est venue avec Christ, qui marque l'abolition de la Loi⁵, de ce régime purement provisoire. Et comme Paul identifiait généralement la Loi et l'Ancien Testament tout entier⁶, son point de vue revenait à dégrader toute la Bible et l'ancienne alliance pour y substituer l'Évangile et la nouvelle alliance⁷. Si l'on veut comprendre toute la portée de ces thèses, il ne faut pas oublier que, pour le

¹ II Cor. III, 6.

² Gal. III, 15—18.

³ Gal. III, 19 s. Comp., sur ce texte, Holtzmann, *Theologie*, I, p. 31 s., en note.

⁴ II Cor. III, 12 s. Comp. Ex. XXXIV, 33 ss.

⁵ Rom. X, 4; Col. II, 14.

⁶ Grafe, *Die paulinische Lehre vom Gesetz*.

⁷ Gal. III, 1—5, 18—25; IV, 1—7, 21—31; V, 1, 18—25; II Cor. III, 6—14; Rom. IV, 13—5; VI, 14 s.; VII, 1—6.

monde juif, la Loi formait la partie sacro-sainte de l'Écriture, qu'elle était supérieure aux autres livres bibliques et que prêcher son abolition, c'était infirmer aussi la valeur de ceux-ci.

Tandis que Paul a fait de tout l'Ancien Testament un seul bloc et n'a guère su voir en lui qu'un code légal, comme il a fait indistinctement de toute l'humanité une seule masse de perdition, Jésus a bien mieux discerné les différences entre les divers éléments de l'Écriture, tout comme il a su distinguer, parmi les hommes, entre bons et méchants, justes et injustes. Sans être à même de faire de la Bible juive une critique savante et méthodique, qui n'était pas de son temps, il a tracé une ligne de démarcation entre le ritualisme juif, basé sur la Loi, et les principes purement religieux ou moraux des grands prophètes d'Israël¹. Il s'est approprié la moelle, les éléments supérieurs de l'Ancien Testament, et a négligé le reste, qu'il ne pouvait pas s'assimiler. Il s'est ainsi placé à un point de vue plus sain que l'ultra-

¹ Piepenbring, *Principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus*, p. 4 ss. Comp. *Revue de l'Hist. des Religions*, XLIV, p. 65 ss.

conservatisme juif et judéo-chrétien, qui accordait une valeur absolue à tout le contenu de la Bible, en particulier à la Loi, et le radicalisme paulinien, qui a pris le contre-pied de cette conception extrême, en prêchant l'abolition de la Loi et de tous les Livres saints. Ces deux solutions sont également simplistes et commodes, mais superficielles; le procédé de Jésus est seul vraiment judicieux.

Comment Paul est-il arrivé à ses vues originales sur la Loi? Par son expérience personnelle. Il était d'abord un rigide pharisien, cherchant la justice et le salut dans une stricte observance de la Loi¹. Mais malgré tous ses efforts, il n'atteignit pas le but, ce qui le jeta dans le désespoir². Il n'arriva à l'assurance du salut que par la foi en Jésus-Christ³. Dès lors il tint sa justice légale pour vaine ou pour « des ordures », comparative-ment au salut qu'il avait trouvé en Jésus-Christ⁴. Cette expérience, il l'a systématisée et généralisée, il l'a appliquée à tous les hommes et en a déduit sa théorie sur le pé-

¹ Phil. III, 6.

² Rom. VII, 13—24.

³ Phil. III, 9; Rom VII, 25.

⁴ Phil. III, 7 s.

ché et sur la Loi, ainsi que d'autres que nous allons considérer dans les chapitres suivants.

Avant d'aller plus loin, il convient de montrer encore qu'à côté des idées nouvelles sur la Loi que nous rencontrons chez Paul, il n'a pas su rompre entièrement sur ce point avec ses vues juives précédentes. Ainsi, d'après lui, Christ et la révélation du salut par la foi marquent la fin de la Loi¹. D'un autre côté, il prétend confirmer la Loi par la foi². Il résume aussi celle-là dans l'amour du prochain et déclare que cet amour implique l'accomplissement de toute la Loi³. Il attribue donc ici à la Loi une valeur positive et permanente, même au sein de la chrétienté. C'est là un point de vue qui se rapproche de celui de Jésus, mais diffère des déclarations pauliniennes qui ne font de la Loi qu'une révélation et un régime négatifs et transitoires. L'apôtre présente en outre la Loi à la fois comme une excitatrice des mauvaises passions et comme sainte, juste, bonne⁴. Ce sont là des assertions quelque peu contradic-

¹ Rom. X, 4; VII, 6; III, 21; Gal. II, 18 s.

² Rom. III, 31.

³ Gal. V, 14; Rom. XIII, 8—10.

⁴ Rom. VII, 5, 12 s.

toires ou incohérentes, parce qu'elles sont inspirées par des influences contraires, l'expérience chrétienne de Paul, qui tendait à nier la valeur durable de la Loi, et la tradition juive, qui devait maintenir cette valeur.

Les incohérences ou inconséquences qui viennent d'être signalées dans l'enseignement de Paul sur la Loi, se retrouvent dans sa conduite. Pour sauvegarder la vérité évangélique, Paul n'a pas fait la moindre concession aux judéo-chrétiens de Jérusalem et s'est opposé, pour cette raison, à la circoncision de Tite¹. Il a combattu énergiquement ceux qui voulaient imposer la circoncision à tous les chrétiens². Il a vivement critiqué Pierre d'avoir rompu ses premiers rapports avec les pagano-chrétiens d'Antioche, par égard pour les judéo-chrétiens exclusifs³. D'autre part, il a lui-même vécu en Juif avec les Juifs et s'est soumis, parmi eux et comme eux, à l'autorité de la Loi⁴. Il est donc probable qu'il a circoncis Timothée, comme on nous le rapporte⁵, et qu'il a également par-

¹ Gal. II, 3—5.

² Gal. VI, 12.

³ Gal. II, 11 ss.

⁴ I Cor. IX, 20.

⁵ Act. XVI, 3.

ticipé à la célébration d'un vœu du naziréat, suivant un autre rapport¹. Il a même posé le principe général qu'il faut pratiquer une telle condescendance ou tolérance envers des frères moins avancés dans la piété chrétienne².

On peut certes expliquer et peut-être justifier ces attitudes différentes par les circonstances différentes où l'apôtre se trouvait dans ces divers cas³. Mais celles-là n'en sont pas moins une preuve de plus que l'apostolat et l'enseignement de Paul sont traversés par des courants divergents. Il est d'autant plus indiqué de s'en rendre compte que, trop souvent, on n'a voulu trouver chez l'apôtre qu'un système doctrinal parfaitement arrondi et qu'une conduite uniforme ; on les a même érigés en règle absolue pour tout le monde et tous les temps, parce que Paul lui-même s'est bien des fois prononcé théoriquement dans ce sens. Au lieu de cela, ne doit-il pas plutôt être permis de jouir de la même liberté spirituelle dont l'apôtre sut user à l'occasion ?

¹ Act. XXI, 23—26.

² Rom. XIV.

³ Feine, p. 278—284.

CHAPITRE II

La personne et l'œuvre de Jésus-Christ.

La situation de l'homme et du monde étant, aux yeux de Paul, telle que nous venons de l'exposer, le salut devra nécessairement consister à transformer cette situation en son contraire. C'est bien ainsi que l'apôtre a compris l'œuvre du salut. D'après lui, celle-ci est essentiellement une nouvelle création, où les vieilles choses sont passées, pour faire place à un état de choses tout nouveau¹. Aussi ne peut-elle nullement être réalisée par l'homme, mais uniquement par Dieu, qui substituera une humanité et un monde nouveaux à l'humanité et au monde actuels. Voilà ce qui ressortira de tout ce que nous aurons à dire sur l'œuvre rédemptrice telle que Paul l'a conçue.

¹ Gal. VI, 15; II Cor. V, 17. Comp. Gal. V, 13—25; Rom. VI, 2 ss; VII, 5 s.; VIII, 2 ss.; XII, 2; Col. III, 9—11; Eph. II, 15; IV, 22—24.

Dieu, ne pouvant pas, au point de vue juif, entrer directement en contact avec le monde profane et souillé, a dû se décharger de cette œuvre sur son *Fils* bien-aimé, le premier-né de toutes les créatures, par qui et pour qui tout le reste a été créé, ce qui est dans le ciel et sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles, les trônes, les seigneuries, les autorités et les puissances célestes. Ce Fils fut avant toutes choses, et toutes subsistent en lui; il doit occuper partout la première place, Dieu ayant fait résider sa plénitude entière en lui. Par lui, Dieu a en outre voulu réconcilier avec lui-même tout ce qui est sur la terre et ce qui est dans le ciel¹. Le monde entier a en effet besoin d'être réconcilié avec Dieu², parce qu'il est en complet désaccord avec lui³; aussi mérite-t-il la condamnation⁴, y compris les anges, princes de ce siècle⁵.

¹ Col. I, 15—20. Comp. II, 9 s.; I Cor. VIII, 6. L'universalité de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, embrassant le monde entier et principalement affirmée dans Col. I, 20, a surtout été mise en lumière par Dibelius, p. 125 ss.

² Rom. XI, 15; II Cor. V, 19.

³ I Cor. I, 20 s.; II, 6, 8, 12; III, 18 s.; II Cor. VII, 10; Rom. XII, 2; Col. I, 13.

⁴ I Cor. XI, 32. Comp. VI, 2; Rom. III, 19.

⁵ I Cor. II, 6, 8; VI, 3; XV, 24 s.; Rom. VIII, 38 s. Comp. Gal. I, 8; Dibelius, p. 88 ss., 99 ss., 109 ss.

Le Fils, entrant dans le plan providentiel de Dieu et disposé à réaliser l'œuvre du salut, s'est, dans ce but, dépouillé de lui-même, de son être divin et céleste, pour revêtir la condition d'un serviteur. Il est devenu semblable aux hommes et s'est montré homme dans toute son apparition terrestre. Il s'est humilié lui-même et s'est rendu obéissant, jusqu'à la mort de la croix. Aussi Dieu, pour le récompenser de cet acte de dévouement, l'a-t-il souverainement élevé et lui a-t-il donné un nom qui l'emporte sur tous les autres, afin qu'au nom de Jésus fléchissent tous les genoux, dans le ciel, sur la terre et sous la terre, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur pour la gloire de Dieu le Père¹. C'est par sa résurrection que Jésus a été déclaré Christ et Seigneur par Dieu même². Dès lors il règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds, toute domination, toute autorité, toute puissance et finalement la mort, Dieu lui en

¹ Phil. II, 6—11. Comp. Rom. VIII, 34. Sur la conception plus précise de la préexistence de Christ et de son rapport avec le Christ glorifié, voir Holtzmann, *Theologie*, II, p. 81—91, 93—95; Dibelius, p. 93—96, 103—109, 159 s., 202—205, 234—237.

² Rom. I, 4. Comp. IV, 24; VI, 4.

ayant donné le pouvoir; et quand tout lui sera soumis, lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous¹. Christ est donc subordonné à Dieu, qui est son chef².

Voilà le grand drame de l'œuvre rédemptrice, embrassant le monde entier. Les deux points cardinaux en sont la mort et la résurrection de Jésus-Christ³. Le rôle principal y revient à la première. Aussi Paul n'a voulu savoir, dans sa prédication, autre chose que Jésus-Christ crucifié⁴. L'importance majeure revient à *la mort de Jésus* pour les raisons suivantes. Le propre Fils de Dieu, en devenant homme, a pris une chair de péché semblable à la nôtre, afin que Dieu pût condamner le péché dans la chair même⁵. Lui qui

¹ I Cor. XV, 24—28. Entre ce passage, qui attend de l'avenir seulement la victoire de Christ sur ses ennemis, et d'autres, Rom. VIII, 38, Phil. II, 6 ss., Col. II, 11 ss., où cette victoire semble être déjà remportée, il y a une différence évidente: Dibelius, p. 103—113, 126—131, 146 s., 201 ss.

² I Cor. XI, 3; III, 23. Comp. VIII, 5 s.; Rom. XI, 36; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 91—93.

³ Rom. IV, 25.

⁴ I Cor. II, 2. Comp. I, 23; Gal. III, 1.

⁵ Rom. VIII, 3. Sur la conception de la chair de péché du Christ, voir Holtzmann, *Theologie*, II, p. 69—75. Comp. p. 110 s.; Feine, p. 350—352.

n'a pas connu le péché, fut ainsi fait péché par Dieu pour nous, afin que nous devinssions en lui justice de Dieu¹; il s'est fait pauvre pour nous, afin de nous rendre riches par sa pauvreté². Né d'une femme et soumis à la Loi, il a pu subir la malédiction de la Loi et racheter ceux qui étaient sous la Loi, afin qu'ils ne fussent plus des esclaves, mais des hommes libres et des fils de Dieu³. Il a été livré à la mort pour le péché, afin de briser le pouvoir de celui-ci et de la mort sur les hommes et de procurer à ceux-ci la vraie vie⁴. Par sa mort sanglante, Jésus-Christ est aussi devenu une victime expiatoire pour les croyants; il les a sauvés de la colère de Dieu et justifiés devant lui⁵. Il a ainsi pu donner satisfaction à Dieu et apaiser son courroux, selon la vertu qu'on attribuait aux sacrifices expiatoires dans toute l'antiquité et aussi parmi les Juifs⁶. Mais ce sacrifice semble également avoir été offert au péché et à la

¹ II Cor. V, 21.

² II Cor. VIII, 9.

³ Gal. III, 10, 13, 26; IV, 1—7. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 106—108.

⁴ Rom. VI, 10—14.

⁵ Rom. III, 24 s.; V, 9; I Cor. V, 7.

⁶ Holtzmann, *Theologie*, II, p. 102—105, 108—113; Pfleiderer, I, p. 233—235, 239—242, 260 s.

Loi, qui apparaissent comme des puissances dominatrices, comme des tyrans qui exercent leur pouvoir despotique sur l'homme pécheur et qui ont besoin d'obtenir satisfaction pour lâcher leur victime ¹.

De plus, Jésus-Christ étant mort pour tous les hommes et à leur place, tous ceux qui bénéficient de son œuvre rédemptrice sont morts du même coup, ils sont délivrés du péché et soustraits à la Loi; et comme il est également ressuscité pour tous, tous sont ressuscités avec lui et en lui et vivent dans une vie nouvelle, sur laquelle le péché et la mort n'ont plus de prise². Ils ne vivent en réalité plus eux-mêmes, mais Christ vit en eux; il est leur vie même³. Cela est possible, parce que le Christ glorifié se confond avec l'Esprit de Dieu⁴. Ceux qui s'unissent à Christ, forment un même esprit avec lui⁵. L'Esprit de Dieu, qui est un esprit de vie,

¹ Gal. III, 13, 23—25; IV, 4; Rom. VI, 10 s., 14; VII, 4, 6; VIII, 3 s. Comp. Pfeiderer, I, p. 236—239.

² Gal. II, 19 s.; IV, 1—5; VI, 14; II Cor. V, 15; Rom. VI, 2—11; VII 1—6; Col. III, 3. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 116—121.

³ Gal. II, 20; Phil. I, 21; II Cor. V, 17; Col. II, 11 s.; III, 1—3.

⁴ II Cor. III, 17. Comp. I Cor. XV, 45; Rom. VIII, 9.

⁵ I Cor. VI, 17. Comp. Gal. IV, 19.

habite donc aussi en eux et eux en lui; il les affranchit de la loi du péché et de la mort; il leur communique une vie nouvelle, opposée à celle de la chair; il leur donne l'assurance d'être des fils de Dieu dès maintenant et d'obtenir un jour le salut éternel¹. Le chrétien se transforme ainsi, dès ici-bas, en l'image du Christ glorifié; la gloire du Christ devient la sienne; il est un frère du Christ céleste et son cohéritier².

De même que, par la faute d'un seul homme, Adam, le péché est entré dans le monde et, par le péché, la mort et la condamnation de tous les hommes, de même un seul acte de justice, d'un seul homme aussi, Jésus-Christ, a créé, pour tous les hommes, la justice qui donne la vie³. Jésus-Christ est le second Adam, originaire du ciel et devenu un esprit vivifiant, en opposition au premier Adam, pris de la terre et voué à la mort⁴. Si, dans leur rapport avec le premier

¹ Rom. VIII, 2—17; Gal. III, 26; IV, 6 s.; V, 16—25; I Cor. III, 16.

² II Cor. III, 18; Rom. VIII, 29, 17; Gal. III, 29.

³ Rom. V, 12—21.

⁴ I Cor. XV, 45—49. Sur l'interprétation de ce texte, voir Holtzmann, *Theologie*, II, p. 75 ss.

Adam, tous les hommes ont encouru la mort, en Christ ils peuvent tous recouvrer la vie¹.

De cette façon, les autorités et les puissances ennemies qui règnent dans le monde, ont aussi été dépouillées de leur pouvoir². Elles ont contribué à la mort de Jésus, dans l'espoir de contrecarrer ou d'anéantir son œuvre; mais elles ont été dupées, ne comprenant pas la sagesse divine, qui a su faire de la mort de Jésus l'acte rédempteur par excellence³. Ayant perdu leur pouvoir, elles ne sauraient plus séparer les chrétiens de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ⁴.

La résurrection de Jésus a sa grande importance pour l'œuvre rédemptrice, parce qu'elle est la garantie que, malgré sa mort sur la croix, Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, le Seigneur des vivants et des morts⁵; qu'il est assis à la droite de Dieu, où il intercède pour nous⁶, où il exerce en outre son règne⁷, dans la gloire céleste⁸. Cette résurrec-

¹ I Cor. XV, 22.

² Col. II, 15. Comp. Dibelius, p. 138—140.

³ I Cor. II, 6—8. Comp. Bousset à ce texte.

⁴ Rom. VIII, 38 s.

⁵ Rom. I, 4; XIV, 9; Phil. II, 9—11; Col. I, 18.

⁶ Rom. VIII, 34.

⁷ I Cor. XV, 25.

⁸ I Cor. II, 8; II Cor. III, 18; Phil. III, 21.

tion est donc la base fondamentale de la foi chrétienne; sans elle, celle-ci serait vaine, et le pardon des péchés privé de garantie¹.

Les données de la théologie paulinienne que nous venons de relever, ne sont généralement pas comprises dans tout leur réalisme. De nos jours, on leur attribue volontiers un sens tout spirituel ou éthique, et l'on n'y trouve qu'un simple mysticisme religieux. C'est là grandement affaiblir et même altérer la vraie pensée de l'apôtre. Pour saisir pleinement celle-ci, il ne faut pas perdre de vue que le Christ glorifié, tout en étant identifié avec l'Esprit de Dieu, n'est pas un pur esprit, pas plus que les élus ou les autres êtres célestes. Tous sont au contraire censés être revêtus de véritables corps, pneumatiques sans doute, mais cependant bien réels². La gloire divine elle-même paraît du reste avoir une nature et des formes substantielles³. Il doit en être de même de l'Esprit de Dieu, puisqu'il est identifié avec le Christ glorifié. Il faut en conclure que cet Esprit

¹ I Cor. XV, 14, 17; Rom. X, 9. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 113 s.

² I Cor. XV, 35—49; II Cor. III, 18; V, 1 ss.; Phil. III, 21. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 20, 86 ss.

³ II Cor. IV, 4, 6. Comp. III, 7.

est également une véritable hypostase¹. L'action pneumatique du Christ glorifié ou de l'Esprit de Dieu sur les chrétiens, doit donc avoir un caractère correspondant et vraiment substantiel, non un caractère éthéré comme nous concevons habituellement l'esprit et les choses spirituelles. Outre cela, nous rangeons la vie des chrétiens dans le présent siècle, que nous distinguons totalement du monde à venir. Paul, au contraire, fait commencer, avec la mort et la résurrection de Jésus-Christ, l'ère nouvelle, la nouvelle alliance², où le péché, la chair, la Loi et toutes les puissances adverses ont déjà perdu leur pouvoir. Il pense que tous les chrétiens participent déjà, dans une large mesure, aux dons et à la vie des êtres célestes et qu'ils se distinguent essentiellement du monde actuel, tout en vivant encore, pour la forme et extérieurement, dans la chair³. De même que Christ est un être céleste, venu de l'autre monde, pour ne revêtir que passagèrement notre nature, en vue de mourir à la place de l'humanité pécheresse, et qu'il

¹ Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 145 s.

² I Cor. XI, 25 ; II Cor. III, 6 ; Rom. X, 4.

³ Gal. II, 20 ; II Cor. X, 3.

est, aussitôt après, retourné à la gloire céleste, pour régner par des moyens surnaturels et achever son œuvre, de même tout ce qu'il produit a le même caractère surnaturel. C'est ce qui ressort déjà de ce qui précède et trouvera une confirmation toujours plus éclatante dans la suite.

Comment l'apôtre est-il arrivé à ces vues ? Sa christologie, comme sa théologie en général, a été grandement inspirée par la théologie rabbinique, dans laquelle il avait été élevé, et par l'hellénisme, dont il avait également subi l'influence¹. C'est ici qu'il faut plus particulièrement chercher la clef de ses conceptions sur la nature de Dieu, de Christ, de l'Esprit et de tout le monde céleste. Mais pour trouver le lien entre sa théologie juive et ses vues chrétiennes, il faut de nouveau partir de sa conversion et des expériences personnelles qui s'y rattachèrent. Le fait capital, c'est qu'à cette occasion il vit le Seigneur Jésus ressuscité², sous la forme même à laquelle son esprit était habitué à

¹ Brückner, *Christologie*; le même, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland*; Hausrath, *Jésus*, I, p. 300—314; J. Weiss, *Christus*, p. 32—65. Comp. Feine, p. 344—382.

² Gal. I, 16; I Cor. IX, 1; XV, 8.

se représenter le Christ¹. C'est sous cet angle que Paul considère principalement la personne du Sauveur. Dans l'esprit des premiers apôtres, l'image historique et simplement humaine de Jésus n'a jamais pu être tout à fait effacée par la glorification ultérieure, parce qu'ils ont d'abord vécu avec lui pendant son ministère. Cette image était au contraire étrangère à Paul. Jésus lui fut d'abord présenté, dans la prédication chrétienne, sous la forme du Crucifié, qui ne put lui inspirer que de l'aversion, un Messie crucifié étant un vrai scandale pour le sentiment juif². Mais quand l'apparition du Ressuscité, sur la route de Damas, eut éclairé la croix du Christ d'un jour nouveau, cette croix détestée devint pour lui la clef de voûte de l'œuvre du salut. Sa persuasion à ce sujet était si entière qu'il en partait comme d'un axiome pour expliquer l'œuvre rédemptrice et en déduire que la Loi ne saurait produire la justice et le salut, Christ étant autrement mort pour rien³, et la foi devenant inutile⁴.

¹ Wrede, *Paulus*, p. 84 ss., 89 ss.; Hausrath, *Jésus*, I, p. 269 ss.

² I Cor. I, 23.

³ Gal. II, 21.

⁴ Rom. IV, 14. Comp. I Cor. XV, 17 s.

Et comme la certitude de la résurrection du Crucifié avait opéré cet extraordinaire changement de vue, elle forma, combinée avec la christologie rabbinique, la base fondamentale de la doctrine chrétienne de l'apôtre.

Cette théorie rédemptrice est aussi dans un rapport intime avec la notion paulinienne du péché, qui a fait de celui-ci la seconde nature de l'homme et une puissance dominante qui paralyse complètement ses forces morales. Cette puissance avait besoin d'être brisée par Christ dans sa source ou son siège, qui est la chair, l'homme étant incapable de le faire. D'un autre côté, la théorie en question fut inspirée par la conviction que Dieu n'est pas seulement amour, mais aussi et en premier lieu un juste juge, qui ne peut pas laisser le mal impuni, qui exige que sa justice soit satisfaite et devienne manifeste, que sa colère soit même apaisée pour que son amour puisse se déployer¹. Et comme l'homme, à cause de son péché, ne peut pas satisfaire la justice divine, elle a dû être satisfaite par Jésus-Christ, représentant de

¹ Rom. I, 18, 32; II, 3, 5—12, 16; III, 5 s., 19, 21 s., 26; IV, 5 ss. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 98—102.

l'humanité pécheresse¹. Il est vrai, l'apôtre ne se place pas au point de vue vulgaire touchant les sacrifices, d'après lequel la mort de Jésus aurait été nécessaire pour disposer Dieu à se réconcilier avec les hommes. Il attribue au contraire à Dieu l'initiative de la réconciliation. Selon lui, Dieu était en Christ pour réconcilier le monde avec soi². C'est lui-même qui a opéré cette œuvre de réconciliation et qui a livré son propre Fils pour les hommes pécheurs³, qui l'a destiné à être une victime propitiatoire pour les croyants et qui justifie ceux-ci⁴. Il a fait preuve de son amour pour nous quand nous étions des pécheurs⁵. Paul se rapproche ainsi de Jésus, pour lequel Dieu pardonne au pécheur repentant par pur amour paternel. Mais il y a cette énorme différence entre le Maître et le disciple que, suivant le premier, le pardon dépend uniquement de l'amour de Dieu, tandis que le second rattache le pardon ou plutôt la justification au sacrifice de Christ, au point que les deux sont inséparables et que

¹ Gal. III, 13; II Cor. V, 21; Rom. VIII, 3.

² II Cor. V, 18 s.

³ Rom. III, 26; V, 10; VIII, 32; Col. II, 13 s.

⁴ Rom. III, 25 s.

⁵ Rom. V, 8.

Dieu ne pouvait pas accorder le pardon avant la consommation de ce sacrifice¹.

Ici, l'esprit théorique de Paul le porte, une fois de plus, à méconnaître les faits et à se mettre en contradiction avec l'Ancien Testament, qui suppose ou affirme fréquemment que Dieu a toujours pardonné, ainsi qu'avec Jésus, qui, s'inspirant de cette opinion traditionnelle et la développant, donnait l'assurance d'un pardon immédiat à tout pécheur sincèrement repentant. Et d'un autre côté, l'apôtre, qui a entièrement rompu avec le judaïsme, au point de prêcher l'abolition de la Loi, ce que Jésus n'a pas fait, dépend beaucoup plus du légalisme juif et attribue ainsi à Dieu une véritable dualité, puisqu'il oppose son amour et sa justice, sa grâce et sa colère. Au lieu de surmonter tout à fait le légalisme par le point de vue évangélique, il juxtapose les deux. Par suite, il n'a pas pu admettre, comme Jésus, que Dieu pardonne par pure miséricorde, mais a pensé qu'il lui fallait une certaine satisfaction pour cela, que Dieu a dû se donner en quelque sorte satisfaction lui-même dans ce but.

¹ Rom III 25 s.

Sous l'influence du judaïsme légaliste, il a fait un grand détour et recouru à la mort expiatoire de Jésus-Christ pour aboutir au point de vue évangélique. Et c'est ainsi qu'il ne prêche pas non plus un salut tout gratuit, comme Jésus le fait dans la parabole du fils prodigue, Christ ayant dû expier le péché de l'humanité. Ce n'est qu'à la suite de ce sacrifice que Dieu a imputé aux croyants la justice du Sauveur, mort à leur place. Aussi l'homme est ainsi justifié et non pardonné. L'apôtre ne parle guère du pardon, mais presque exclusivement de la justification¹, parce que son Dieu ne peut pas ne pas être un Dieu de justice vis-à-vis du pécheur, exerçant sa colère envers lui, tandis que le Dieu de Jésus aime aussi les injustes et leur fait du bien², et il suffit de lui demander le pardon pour l'obtenir³; il est exempt de colère, Jésus n'en parlant jamais.

Dans le chapitre précédant, nous avons déjà vu que Jésus ne considérait pas non plus l'homme comme totalement corrompu ou impuissant à faire le bien. Pour cette

¹ Comp. Giffert, p. 145.

² Matth. V, 45; Luc VI, 35.

³ Matth. VI, 12; Luc XI, 4.

raison aussi, il a envisagé l'œuvre du salut autrement que Paul. Si celui-ci ne parle que rarement du pardon et tant de fois de la justification, celle-ci ne figure pas une seule fois dans le langage authentique de Jésus, parce qu'il était persuadé que l'homme peut se rendre juste en faisant le bien. Il ne dit jamais que Dieu veut ou doit rendre l'homme juste ou qu'il imputera au croyant une justice étrangère, celle du Christ. La doctrine fondamentale de Paul n'est donc pas seulement absente de l'enseignement de Jésus, elle ne cadre point avec lui. Si la nécessité de sa mort s'est réellement imposée à Jésus, c'est tout au plus vers la fin de son ministère, à la suite de l'hostilité persistante des chefs du peuple juif. D'après le récit de Gethsémané, même la veille de sa mort, il ne croit pas encore que celle-ci est inévitable en vue du salut du monde, puisqu'il demande à Dieu de la lui épargner. Il n'a pas non plus pu penser qu'il devait mourir pour apaiser Dieu, le principe essentiel de son Evangile étant que Dieu pardonne à tout pécheur repentant, en vertu de son amour paternel et miséricordieux. Tous les textes des Evangiles qui expriment une opinion contraire, sont visiblement des additions postérieures,

inspirées par la théologie apostolique¹. Jésus semble avoir envisagé sa mort uniquement comme celle des anciens prophètes, qui ont subi le martyre pour la même cause, et comme la seule issue qui lui restât pour s'élever à la gloire messianique et hâter la parousie, ainsi que la venue du royaume de Dieu².

— Une grande différence existe également entre Paul et Jésus touchant la personne du Christ. Selon le premier, celui-ci est, par sa nature, un être unique en son genre, différant complètement des autres hommes, ayant préexisté avant sa vie terrestre et possédant une sainteté parfaite, tenant de son origine céleste. Jésus a certainement eu conscience de sa propre pureté morale, autrement il n'aurait pas cru être le Messie. Mais sa sainteté était pour lui le résultat d'un effort constant et d'une lutte sérieuse contre la tentation. Il se croyait seulement supérieur aux autres hommes par ses dons particuliers et par sa mission messianique, sans avoir pour

¹ Pfleiderer, I, p. 676—687.

² Matth. XXIII, 29—32, 34 s., 37—39; Luc XI, 47—51; XIII, 34 s. Comp. Marc VIII, 34 — IX, 1; XII, 7—11; XIV, 62.

cela une nature surhumaine¹. Jamais il n'a élevé cette dernière prétention ni celle d'avoir préexisté. Jamais non plus, dans aucune parole authentique, il n'a émis l'idée qu'il y avait ou qu'il pourrait y avoir un rapport mystique entre lui et ses disciples, en vue de les régénérer, de les sanctifier, de leur communiquer une vie nouvelle. La pensée ne lui est pas venue davantage de s'identifier avec l'Esprit de Dieu; mais il s'est subordonné à cet Esprit, à l'instar des anciens prophètes².

En admettant la nécessité d'un médiateur entre Dieu et le monde, dans l'œuvre de la création et dans celle du salut, Paul fut aussi dominé par la théologie juive. Celle-ci avait tellement exagéré la transcendance divine que Dieu était censé ne pouvoir entretenir aucun rapport direct avec le monde profane et l'humanité pécheresse. De là le grand rôle qu'elle a fait jouer à l'angélologie et la tendance prononcée qu'elle avait à imaginer d'autres êtres et agents intermédiaires entre le Très-Haut et les faibles mortels ou les œuvres de la création en général³. Si les

¹ Piepenbring, *Jésus historique*, p. 159 s., 164 ss.

² Matth. XII, 31 s.; Luc XII, 10.

³ Piepenbring, *Théologie de l'Ancien Testament*, § 27 s.; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 2^e éd., chap. XV s.

croyances de Jésus concordaient en somme avec l'angélologie et la démonologie juives, il n'a pourtant accordé à la première qu'un rôle effacé dans sa prédication, parce qu'il a conçu Dieu comme un Père, plein de condescendance envers toutes ses créatures et, plus particulièrement, envers les hommes, ses enfants. Il a donc rompu avec le judaïsme touchant la transcendance divine, pour s'inspirer, à cet égard comme à tant d'autres, de l'ancien prophétisme, plus pratique que spéculatif, plus religieux que dogmatique. Aussi n'y a-t-il chez lui aucune trace d'hypostases divines. Il ne parle même que très rarement de l'Esprit de Dieu, et il le fait toujours dans le sens des anciens prophètes, non dans celui des docteurs juifs ou de Paul, qui font de cet Esprit une sorte d'hypostase. Il n'attribue non plus jamais ce caractère au Messie et n'en fait point un médiateur religieux entre Dieu et les hommes. Il en parle simplement comme du roi ou chef du royaume de Dieu, devant contribuer, en cette qualité, à l'établissement du royaume de Dieu¹. Il parlait invariablement de l'idée que tous les hommes ont libre accès auprès de Dieu, mal-

¹ Piepenbring, *Jésus historique*, p. 166—172.

gré leur état de péché. Le fils prodigue retourne tout droit auprès de son père, pour lui exposer sa détresse et obtenir le pardon. Le péager du temple s'adresse tout aussi directement à Dieu et est exaucé sans autre formalité. L'oraison dominicale et tout l'Evangile primitif supposent que rien ne s'interpose entre l'homme et Dieu, ni rite, ni sacerdoce, ni intermédiaire quelconque.

Si Paul croit et enseigne que le nouvel éon a commencé avec la résurrection de Jésus et que les effets merveilleux de cet éon se font sentir dans la transformation qui fait des chrétiens des créatures nouvelles, participant, dans une large mesure, de la vie céleste, une telle pensée n'est jamais entrée dans l'esprit de Jésus. Jusqu'au dernier moment de sa vie terrestre, le royaume de Dieu était pour lui une grandeur future et non présente¹. Il a tout au plus admis que les forces du monde à venir se faisaient déjà sentir, par anticipation, dans les guérisons qu'il réussit à opérer et qui étaient, à ses yeux, une victoire remportée sur Satan². Mais il n'a pas eu l'idée que ces forces et

¹ Marc XIV, 25.

² Matth, XII, 28; Luc XI, 20.

leur action s'exerçaient sur la vie morale des hommes, en vue de les régénérer et sanctifier. Il n'a en général jamais exprimé la pensée que l'homme eût besoin d'une transformation intérieure ou que cette transformation pût et dût s'opérer d'une manière surnaturelle. Chez les premiers apôtres et chrétiens, il n'y a pas non plus la moindre trace de cette conception. Sous ce rapport comme sous d'autres, Paul s'est donc engagé dans une voie très différente.

CHAPITRE III

La justification par la foi.

Selon Paul, l'homme a une condition capitale à remplir pour s'approprier le salut manifesté en Jésus-Christ et réalisé par lui, c'est la foi. Aussi la thèse fondamentale de sa théologie, fruit de son expérience et de ses réflexions, c'est que l'homme ne saurait être justifié par les œuvres de la Loi, mais uniquement par la foi en Jésus-Christ¹. Cette thèse, dirigée contre le judaïsme pharisaïque, d'abord professé par Paul, souleva la plus vive opposition des Juifs et même de beaucoup de judéo-chrétiens. Pour lutter avec succès contre ses adversaires, il eut recours, comme eux, à l'autorité de l'Écriture, qu'il maintenait, tout en ne lui accordant qu'une valeur temporaire.

¹ Gal. II, 16; III, 11, 21; V, 4 s.; Rom. I, 16 s.; III, 22, 26—30; IV, 5 s., 13—25; V, 1; IX, 30—33; X, 3 ss.

La tâche n'était pas facile, puisque l'Ancien Testament est tout imprégné de vues favorables au judaïsme. Comment faire de la base de celui-ci celle du paulinisme ? Comment faire couler d'une même source des courants si différents ou même opposés ? *L'exégèse rabbinique*, dans laquelle Paul était initié, permettait des tours de force pareils.

L'apôtre découvrit, dans le code sacré, deux textes isolés qui, sollicités un peu, pouvaient être interprétés dans le sens du salut par la foi¹. En réalité, la doctrine paulinienne est aussi étrangère à ces textes qu'à tout l'Ancien Testament. Cela n'empêchait pas l'apôtre d'en conclure que toute la Loi et les Prophètes enseignaient la justification par la foi en Jésus-Christ, et non par les œuvres². Son ingéniosité sut découvrir d'autres arguments scripturaires de la même force en faveur de sa thèse. Abraham, possédant déjà la foi justifiante aux yeux de Paul, est le père de tout le peuple d'Israël³. Sa foi pouvait donc être considérée comme

¹ Gen. XV, 6; Hab. II, 4.

² Gal. III, 6—14; Rom. I, 17; III, 21—26.

³ Rom. IV, 1.

un point fondamental de la religion israélite. Puis les promesses faites à la foi d'Abraham sont de quelques siècles plus anciennes que la promulgation de la Loi, ce qui prouve que le principe du salut par la foi et par pure grâce est antérieur et supérieur à celui du salut par les œuvres¹. La Loi, qui fut donnée ensuite, n'a même qu'une valeur transitoire, puisqu'elle se place simplement entre la promesse faite à Abraham et la réalisation de la promesse en Christ². Il y a plus; tandis que le principe de la justification par la foi est consigné dans Genèse XV, la circoncision ne fut introduite que deux chapitres plus loin³. C'est encore une preuve de supériorité de la foi sur les œuvres ou sur les pratiques prescrites par la Loi, un indice aussi que la justification par la foi est indépendante de la circoncision et qu'elle est en outre destinée aux païens incirconcis, comme aux Juifs circoncis⁴. Le caractère purement subjectif d'une telle exégèse ressort le plus clairement peut-être de l'enseignement que l'apôtre essaye de tirer du passage qui re-

¹ Gal. III, 16--18.

² Gal. III, 19. Comp. v. 16.

³ Gen. XVII, 9 ss.

⁴ Rom. IV, 9--12.

commande au peuple d'Israël la fidèle observation des commandements de Dieu, afin qu'il y trouve la vie¹. Paul, sans avoir égard au contexte, s'appuie sur quelques paroles isolées de ce passage pour justifier également la doctrine du salut par la foi². Vu ces procédés exégétiques, il est naturel qu'on lui ait reproché d'user d'artifice et de falsifier la Parole de Dieu³. Il répondait que l'intelligence de ses accusateurs était au contraire obscurcie et qu'ils avaient comme un voile sur les yeux et sur le cœur, qui les empêchait de comprendre l'Ecriture, alors que ce voile était enlevé pour les convertis⁴. Son exégèse arbitraire lui apparaissait même comme un don particulier de l'Esprit de Dieu, communiquant une sagesse et une science supérieures, capables de saisir le sens profond ou spirituel du code sacré⁵.

En quoi consiste *la justice* que l'homme obtient uniquement par la foi ? Est-ce une qualité morale de l'homme ? Non, c'est essentiellement l'état normal où l'homme se

¹ Deut. XXX, 11 ss.

² Rom. X, 5—10. Comp. Deut. XXX, 12, 14.

³ II Cor. IV, 2.

⁴ II Cor. III, 12—16. Comp. IV, 13 s.

⁵ I Cor. II, 6—16; XII, 7—11; Rom. XVI, 25 s.

trouve vis-à-vis de Dieu, un état dont le croyant est en quelque sorte revêtu par Dieu lui-même, eu égard à sa foi, celle-ci lui étant imputée à justice indépendamment de ses œuvres¹. C'est un don de Dieu et de sa grâce². Voilà pourquoi elle est appelée la justice de Dieu, en opposition à la propre justice³; car elle nous vient de Dieu par la foi⁴. C'est pour cela encore qu'elle est une révélation divine⁵. La justice, comme le péché, apparaît à Paul avant tout comme un principe ou comme une puissance objective, on pourrait dire comme un rôle endossé. Voilà pourquoi Christ a pu être fait péché pour nous, tout en étant innocent, et que nous devenons justes en lui et par lui, tout en ne l'étant pas réellement⁶. Chez Paul, le mot « justifier » et ses dérivés ne signifie que rarement « rendre juste », mais généralement « déclarer juste »⁷.

¹ Rom. III, 26; IV, 3, 5 s., 9—11, 22—24. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 126—130; Goguel, *L'apôtre Paul*, p. 307—316.

² Rom. V, 15—17. Comp. Eph. II, 8.

³ Rom. I, 17; III, 21 s.; X, 3; II Cor. V, 21.

⁴ Phil. III, 9.

⁵ Rom. I, 17; III, 21.

⁶ II Cor. V, 21. Comp. Rom. V, 18 s.

⁷ Feine, p. 411—417.

Cette objectivité de la justice de Dieu dont le croyant est revêtu, a pour conséquence que la justification n'est pas soumise à un développement, comme la sanctification. Dès que l'homme a la vraie foi, il est parfaitement juste et justifié et il jouit de tous les bénéfices de la justification, qui sont la paix et la réconciliation avec Dieu, l'espérance de jouir de la gloire de Dieu et de la vie éternelle et d'échapper à la colère divine¹. Rien ne peut plus le séparer de l'amour de Dieu². Il possède l'Esprit de Dieu; il est fils de Dieu, cohéritier de Christ et sûr du salut³.

Quant à *la foi*, elle est un don de Dieu, un fruit de son Esprit⁴. Elle consiste essentiellement à croire que Jésus-Christ est le Seigneur, ce qu'on n'est capable de faire que par le saint Esprit⁵. Elle naît à la suite de la prédication chrétienne faite par les envoyés de Dieu⁶, par les ministres de Dieu ou administrateurs de ses desseins cachés⁷. Elle

¹ Rom. V, 1 s., 9—11, 18, 21; VI, 23

² Rom. VIII, 31—39.

³ Rom. VIII, 14—17.

⁴ I Cor. XII, 9; Rom. XII, 3; Phil. I, 28 s.; Col. II, 12 s. Comp. Phil. I, 6; II, 13.

⁵ I Cor. XII, 3.

⁶ I Cor. III, 5; XV, 1 s.; Rom. X, 14—17; Gal. III, 25.

⁷ I Cor. IV, 1.

vient donc doublement de Dieu. Aussi la prédication de l'Évangile est une puissance de Dieu, qui donne le salut à tout croyant, en révélant une justice de Dieu qui vient de la foi et qui est accordée à la foi¹. C'est une démonstration de l'Esprit de Dieu, afin que la foi repose sur la puissance de Dieu et sur la sagesse divine². On comprend ainsi d'autant mieux que c'est vraiment Dieu qui justifie l'homme³, et que la justification de celui-ci est un don purement gratuit⁴, le fruit de l'activité rédemptrice de Dieu, qui place le croyant dans une situation normale vis-à-vis de lui-même, en lui pardonnant ses péchés, en ne les lui imputant plus⁵. La meilleure preuve que pour Paul la foi n'est pas le fruit de l'effort humain, mais uniquement de la grâce divine, c'est sa doctrine de la prédestination, que nous apprendrons à connaître au chapitre suivant.

¹ Rom. 1, 16 s.

² I Thess. I, 5 s.; I Cor. II, 1—12; II Cor. IV, 6. Pour saisir toute la portée que Paul rattache à la prédication de l'Évangile ou à la Parole de Dieu, il faut les comprendre dans le sens sacramentel que Luther leur attribuait.

³ Gal. III, 8; Rom. III, 26, 30; IV, 5; VIII, 30, 33.

⁴ Rom. III, 24; V, 15—17, 20 s. Comp. Eph. I, 7 s.; II, 7 s.

⁵ II Cor. V, 19; Rom. IV, 5—8.

Les Juifs et les judéo-chrétiens ne faisaient pas seulement à Paul un grief de prêcher l'abolition de la Loi, mais aussi de favoriser, par cette abolition et par la doctrine de la justification, le péché, la légèreté morale ou même l'immoralité. Mais l'apôtre ne se laissait point effrayer ni ébranler dans ses convictions par ces objections. Il prêchait au contraire *la liberté chrétienne* avec une sainte hardiesse et la défendait avec un soin jaloux contre tous ceux qui voulaient imposer aux chrétiens une nouvelle servitude¹. D'après lui, l'œuvre du Christ soustrait le croyant à l'esclavage et à la tutelle de la Loi, pour lui procurer la glorieuse liberté des enfants de Dieu². L'apôtre ne trouve aucun danger dans cette liberté, parce qu'il voit dans la foi, non seulement le moyen de justifier l'homme pécheur, mais aussi celui de lui communiquer une vie nouvelle par l'Esprit de Dieu ou de Christ, source de toutes les vertus³. A son avis, le vrai chrétien est à la fois mort à la Loi et au péché, afin de vivre pour Dieu et pour Christ; il est

¹ Gal. II, 4; V, 1, 13; II Cor. III, 17.

² Gal. III, 23—26; IV, 1—7, 21—26, 30 s.; Rom. VIII, 14—16.

³ Gal. V, 13—25; Rom. VIII, 5—8.

crucifié et ressuscité avec Christ; il ne vit au fond plus lui-même, mais Christ vit en lui et réciproquement¹.

Les théologiens ont beaucoup débattu la question de savoir si, dans la pensée de Paul, la justification précède ou suit la régénération². Ils ne sont pas arrivés à un résultat satisfaisant, parce que cette question n'a jamais préoccupé l'apôtre et qu'il est impossible de trouver chez lui des arguments probants en faveur de l'une ou l'autre thèse. Il a en réalité enseigné la doctrine juridique de la justification par la foi dans toute sa rigueur, afin d'extirper radicalement le principe pharisaïque du salut par les œuvres ou les mérites personnels, et il a simplement juxtaposé à cette doctrine ses vues sur le renouvellement moral du croyant, sans essayer de les ramener à l'unité ou à une harmonie parfaite³. La question soulevée n'a pas même été posée et encore moins résolue par lui, parce qu'il n'avait pas au même degré que nous le besoin de l'analyse éthique et psychologique. Il procédait d'une manière

¹ Voir plus haut, p. 147 s.

² Bovon, II, p. 192 ss.

³ Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 137—143.

synthétique et supranaturaliste; il voyait dans la justification et la régénération les deux faces de l'œuvre de Dieu, et non l'œuvre de l'homme. L'action divine ne dépendant pas d'un développement psychologique ou de lois éthiques, il considère la justification et la régénération comme deux mouvements simultanés. Il ne faut donc pas s'obstiner à y voir deux étapes successives de « l'ordre du salut ».

La théorie de Paul, d'après laquelle le croyant n'est pas seulement justifié, mais en même temps transformé en une nouvelle créature, où la vie de Christ a remplacé l'ancienne vie charnelle, est fort belle. Malheureusement la réalité l'a toujours démentie. On n'a qu'à lire ce que l'apôtre lui-même rapporte sur les mœurs qui régnaient dans les communautés chrétiennes, pour s'en convaincre¹. A cet égard aussi, il s'est trop laissé entraîner par des raisonnements abstraits et par la logique formelle, au lieu de consulter les faits et de se laisser guider par eux dans ses jugements. L'enseignement de Jésus ne nous présente pas des jugements té-

¹ Voir surtout I Cor. V ss.

méraires de ce genre. L'homme n'y est pas rabaissé au point de n'être qu'un esclave du péché et de la chair; et les disciples de Jésus ne sont pas non plus idéalisés, comme s'ils avaient atteint la perfection. A ce propos, les jugements du Maître sont plus pondérés que ceux de l'apôtre. Il voit le bien partout où il le rencontre, sans être aveugle pour les défauts de ses partisans. Sous ce rapport encore, il n'est pas un doctrinaire ou un théoricien, comme Paul, mais un esprit pratique qui sait prendre les choses telles qu'elles sont.

Il faut dire ensuite que la notion paulinienne de la foi diffère essentiellement de celle de Jésus. La foi en général n'est guère mentionnée dans l'Évangile primitif. Le terme ne figure que deux fois dans les Logia. Jésus y admire la foi du centurion de Capernaüm, qui l'a cru capable de guérir son serviteur¹. Il y déclare en outre que la moindre mesure de foi peut transporter des montagnes². Dans le reste de l'Évangile, la foi, plutôt présupposée que formellement exprimée, est principalement la confiance filiale

¹ Matth. VIII, 10; Luc VII, 9.

² Matth. XVII, 20; Luc XVII, 6.

en l'amour paternel de Dieu. Pour la réveiller ou l'entretenir dans les cœurs, Jésus parle des soins que Dieu prend des lis des champs et des oiseaux de l'air¹. Il le montre faisant luire le soleil indistinctement sur les bons et sur les méchants, ou pleuvoir également sur les justes et sur les injustes². Il le dépeint encore comme un père recevant à bras ouvert le fils prodigue contrit et repentant³, ou exauçant le péager qui lui demande humblement grâce et pardon⁴. La foi ainsi comprise repose sur des faits extérieurs que chacun peut observer, ou sur des expériences personnelles que chacun peut faire. Et son objet est tout autre que celui qui joue un si grand rôle dans la théologie paulinienne.

Ici, la foi est avant tout la croyance à la mort expiatoire de Jésus-Christ⁵, Paul ne voulant savoir autre chose que Jésus-Christ crucifié⁶. L'apôtre, converti par l'apparition du Christ ressuscité et glorifié, fait en outre

¹ Matth. VI, 26—32; Luc XII, 24—30.

² Matth. V, 45—48; Luc VI, 35 s.

³ Luc XV, 11—24.

⁴ Luc XVIII, 9—14.

⁵ I Cor. XV, 1—3; Gal. II, 20; Rom. III, 25.

⁶ I Cor. I, 23; II, 2.

de la résurrection de Jésus la base fondamentale de la foi chrétienne¹. De plus, celle-ci suppose l'adhésion à toutes les thèses christologiques qu'il a déduites de la résurrection et de la mort expiatoire de Jésus. Voilà ce qui est assurément admis d'emblée dans tous les textes nombreux où il parle simplement de la foi en Jésus-Christ, en qui toutes les promesses divines se sont réalisées². Grâce à Dieu, Jésus est devenu notre sagesse, notre justice, notre sanctification et notre rédemption³. En dehors de lui, il n'y a point de salut⁴. Aussi la foi doit-elle se concentrer sur ce point cardinal; elle consiste essentiellement à reconnaître et à confesser que Jésus-Christ est le Seigneur⁵. Paul donne souvent au Sauveur ce titre, qui implique surtout l'idée que Jésus jouit de la gloire céleste ou divine⁶.

De cette façon, la foi prend un caractère théorique et intellectualiste, au lieu de s'ap-

¹ I Thess. IV, 14; I Cor. XV, 4—19; Rom. IV, 24 s.; X, 9. Comp. Wernle, *Anfänge*, p. 166 ss.

² II Cor. I, 19 s.

³ I Cor. I, 30.

⁴ Gal. II, 16; I Cor. III, 11.

⁵ I Cor. XII, 3; II Cor. IV, 5; Rom. X, 9; Phil. II, 11.

⁶ I Cor. II, 8; II Cor. III, 18; IV, 4, 6.

puyer sur l'expérience personnelle. Chez Paul lui-même, il en était sans doute autrement. Sa foi reposait sur l'expérience qu'il avait faite sur la route de Damas et qui était pour lui une révélation divine en vue de son apostolat¹. Comme il n'a jamais douté de la réalité objective de cet événement, sa foi y trouvait une base très forte. Mais, si elle était naturelle, inévitable et solide chez lui, elle n'a pas été sans danger pour les autres, réduits à croire sur le simple témoignage apostolique, sur un témoignage étranger². L'expérience personnelle faisant ainsi défaut, la foi devient une simple croyance historique chez ceux à qui ce témoignage suffit; quant à ceux qui ne peuvent pas s'en contenter, ils tombent facilement dans le scepticisme, comme on le voit surtout de nos jours, où la foi d'autorité perd de plus en plus du terrain, sous l'influence de la critique historique. Sous ce rapport aussi, Paul eut tort de faire de son expérience personnelle une règle générale, applicable à tous les hommes, alors qu'ils vivent dans des circonstances tout autres que lui.

¹ Gal. I, 11—16.

² I Cor. XV, 1 ss.; Gal. I, 8 s.; Rom. X, 17.

Jésus n'a jamais fait de la foi à sa messianité une condition du salut, puisqu'il n'a parlé de celle-ci à ses disciples que vers la fin de son ministère et qu'il leur a en même temps défendu d'en parler en public¹. Il n'a pas eu l'idée qu'il fallait croire à sa mort expiatoire pour être sauvé; car il n'a fait que de vagues allusions à sa mort, et cela seulement dans les derniers jours de son ministère². Dans aucun texte sûrement authentique, il n'en fait dépendre le salut des hommes et ne parle pas davantage de sa résurrection ou de la nécessité d'y croire. La christologie paulinienne lui est également étrangère³. Par contre, il a posé de tout autres conditions du salut: celles d'être doux, miséricordieux, pacifique, conciliant; d'avoir le cœur pur et une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens; d'aimer jusqu'à ses ennemis et de pardonner les offenses; d'entrer par la porte étroite du renoncement et de porter les fruits de toutes les vertus; de faire la volonté de Dieu et de mettre en

¹ Marc VIII, 27—30. Comp. Piepenbring, *Jésus historique*, p. 157 ss.

² Piepenbring, *Jésus historique*, p. 177 ss. Comp. Pfleiderer, I, p. 676 ss.

³ Voir ci-dessus, p. 158 ss.

pratique les paroles de l'Évangile; d'aimer Dieu de tout son cœur et le prochain comme soi-même; d'extirper le mal de son cœur et de ne pas donner le mauvais exemple aux autres; de se rendre compte de sa faiblesse, de se repentir de ses fautes et d'en demander humblement pardon à Dieu; de ne pas attacher son cœur aux biens et aux affaires de ce monde; d'employer fidèlement les dons de Dieu et de veiller sans cesse sur sa conduite, dans l'attente du prochain jugement de Dieu¹. Ces conditions du salut ne sont nullement doctrinales, mais foncièrement religieuses et morales. Elles ne se rapportent pas non plus à des faits passés incontrôlables pour le simple fidèle, comme la résurrection de Jésus, mais à la conduite personnelle de chacun².

Il est évident que ce point de vue est plus sain et moins dangereux que celui de Paul. On sait assez que la doctrine du salut par la

¹ Comp. Piepenbring, *Jésus historique*, p. 139 s.

² Les différences énormes que nous venons de signaler entre Paul et Jésus, ne peuvent être contestées ou atténuées qu'en attribuant à ce dernier les déclarations postérieures de nos Évangiles sur sa mort et sa résurrection. C'est ce que font encore une foule de théologiens dans un but harmonistique. Mais leur thèse est historiquement très compromise: Pfeiderer, I, p. 676 ss.

foi seule, tant prônée par cet apôtre, a souvent engendré une fausse sécurité, une orthodoxie morte et stérile. Cet écueil n'a pas été évité par le correctif paulinien qui veut que le chrétien soit complètement transformé par la foi, en une nouvelle créature, parce que c'est en partie une fiction théorique. Nous avons déjà relevé le fait que les premiers chrétiens étaient loin de marcher dans une vie toute nouvelle. Paul lui-même, après sa conversion, a gardé son tempérament passionné, qui l'a porté à anathématiser ses adversaires, comme il a conservé les principales doctrines juives, qu'on retrouve partout dans sa théologie, sous le revêtement chrétien. Et c'est ainsi que les meilleurs et les plus illustres disciples de Paul, n'ont jamais pu dépouiller complètement leur vieil homme. L'Évangile de Jésus, qui se garde des fictions morales et insiste d'autant plus qu'on veille sur soi-même et qu'on travaille sans cesse à sa sanctification, est sans conteste autrement favorable au progrès de la vie morale que les théories pauliniennes. Ce qui a trop souvent empêché de voir à ce sujet les choses telles qu'elles sont, c'est une fausse généralisation. Car, si Paul n'a pas été parfait après sa conversion, il n'en a pas moins

été d'une fidélité exemplaire dans sa conduite et a engendré, chez beaucoup d'autres chrétiens d'élite, la même fidélité. Mais cela ne peut ni ne doit nous empêcher de voir aussi le revers de la médaille, ni surtout de méconnaître que Jésus et son Evangile purement éthique ont exercé une influence au moins aussi puissante et salutaire dans le passé, et le feront encore plus sur les générations futures, tandis que le dogmatisme paulinien, dont les faiblesses ne peuvent plus être méconnues, perdra nécessairement en influence.

Une autre différence entre Paul et Jésus doit encore être signalée ici. Le premier passe avec raison pour l'Apôtre des Gentils par excellence, qui a brisé le particularisme juif et fondé l'universalisme chrétien, en opposition aux étroitesse du judéo-christianisme. Jésus ne semble pas s'être élevé à cette largeur de vue, ce qui lui a attiré quelquefois des critiques sévères, comme s'il était resté attaché au judaïsme étroit. Au point de vue purement formel, ces critiques paraissent fondées. Mais, en réalité, Paul a créé un nouveau particularisme très exclusif, alors que Jésus s'est élevé à un universalisme supérieur et bien plus

large. Selon Paul, il n'y a, en effet, pas de salut en dehors de la foi chrétienne, telle qu'il la concevait. Tout l'ancien monde, avant l'apparition de Jésus-Christ, seul Sauveur, est donc exclu du salut, ainsi que tous ceux qui, après son apparition, n'ont jamais entendu parler de lui. C'est là un particularisme ou un exclusivisme effrayant, qui a souvent tourmenté des âmes chrétiennes. L'enseignement de Jésus est bien plus consolant. A l'exemple des grands prophètes d'Israël, qui ont fait consister la religion avant tout dans les principes éthiques et sont ainsi devenus les promoteurs du véritable universalisme, Jésus a également placé l'essence de la piété dans des sentiments purement religieux et moraux et dans une conduite conforme à ces sentiments. Et d'après ce que nous avons vu, ce sont là en outre, pour lui, les seules conditions du salut. Il a déclaré que Dieu est le Père de tous les hommes indistinctement. Voilà l'universalisme le plus large possible, qui n'exclut de l'amour paternel de Dieu et du salut que les méchants impénitents et personne d'autre. Il surpasse de beaucoup le soi-disant universalisme de Paul.

CHAPITRE IV

La grâce divine et la prédestination.

Ne pouvant être sauvé que par la foi en Jésus-Christ, l'homme doit son salut uniquement à *la grâce divine*, qui est le principe spécifique de la nouvelle alliance, en opposition au régime du péché, de la Loi et des œuvres ou des mérites humains¹. Dans toutes ses épîtres, Paul souhaite la grâce divine à ses lecteurs comme un pur don de Dieu et le résumé de toutes les bénédictions divines². Quelquefois la grâce du Seigneur Jésus joue le même rôle³, Jésus-Christ servant d'inter-

¹ Gal. I, 15; II, 21; V, 4; Rom. III, 24; IV, 1, 16; V, 20 s.; VI, 14; XI, 5 s. Comp. Eph. II, 8.

² Rom. I, 7; I Cor. I, 3 s.; II Cor. I, 2; Gal. I, 3; Phil. I, 2; Col. I, 2; I Thess. I, 1; Philémon 3. Comp. II Thess. I, 2; Eph. I, 2.

³ I Thess. V, 23; Gal. VI, 1^a; I Cor. XVI, 23; Rom. XVI, 20; Phil. IV, 23. Comp. II Thess. III, 18.

médiaire de la grâce divine, ainsi que de tous les dons du salut¹.

L'homme n'a pas le moindre mérite dans l'œuvre du salut et n'a aucune raison de s'enorgueillir ou de se glorifier², parce que le salut ne dépend que de Dieu, qui fait miséricorde à qui il veut et endure qui il veut³. De même que Paul fut choisi par grâce, dès le sein de sa mère, en vue de sa vocation chrétienne et apostolique⁴, de même tous les croyants sont appelés et élus par Dieu, d'après un décret divin, et prédestinés ainsi au salut⁵. Ce décret remonte même au delà du temps présent⁶. C'est pour cela aussi et surtout que le salut est entièrement gratuit et que l'homme n'y est pour rien, le décret en question remontant avant la fondation du monde et l'existence de la race humaine. Quand Paul appelle les croyants des élus,

¹ Rom. V, 1 s., 21.

² Rom. III, 27; IV, 2; I Cor. I, 29; IV, 7.

³ Rom. IX, 18.

⁴ Gal. I, 15s.

⁵ I Thess. I, 4; II, 12; IV, 7; V, 9, 24; Gal. I, 6; I Cor. I, 9, 26—29; Rom. VIII, 28—30; XI, 5. Comp. II Cor. V, 18; Rom. IX, 11; II Thess. II, 13 s.; Eph. I, 11.

⁶ I Cor. II, 7; Rom. VIII, 29; XVI, 25s. Comp. Eph. I, 4; III, 11; II Thess. II, 13.

c'est donc dans un sens bien net et déterminé¹.

L'œuvre du salut en général et même le salut individuel étant décrétés à l'avance, ils doivent nécessairement se réaliser suivant le plan providentiel de Dieu, et tout ce qui arrive aux élus ne peut contribuer qu'à leur salut². Aussi l'élection divine est-elle irrévocable. Si les élus sont exposés à des épreuves ou à des tentations, Dieu, qui est fidèle, ne permettra pas qu'ils soient éprouvés au delà de leurs forces³. Même quand ils ont commis des fautes graves, il faut espérer leur salut final⁴. L'homme doit certes travailler à son salut, même avec crainte et tremblement; mais c'est Dieu qui lui donne, dans ce but, et la volonté et l'exécution, suivant son bon plaisir⁵. Le chrétien ne possède absolument rien qu'il n'ait reçu de Dieu⁶ : sa foi, sa vie chrétienne, toutes les vertus⁷.

¹ Rom. I, 6 s.; XI, 7; I Cor. I, 2; Col. III, 12.

² Rom. VIII, 28 ss.

³ I Cor. X, 13. Comp. I, 8 s.; I Thess. V, 24; Phil. I, 6.

⁴ I Cor. III, 15; V, 5; XI, 30—32.

⁵ Phil. II, 12 s.

⁶ I Cor. IV, 7.

⁷ C'est ce qui ressort de tous nos chapitres se rapportant au paulinisme. Comp. Feine, p. 317—320.

La théorie de l'élection divine et de la *prédestination* est le thème spécial du fameux passage Romains IX-XI, qui doit répondre à cette question : pourquoi le peuple juif, le peuple élu dès les anciens temps, est-il en majeure partie exclu du salut offert à la foi en Jésus-Christ, tandis que les païens, restés en dehors de l'ancienne alliance, obtiennent ce salut et devancent les Juifs dans le royaume de Dieu ? Cette question s'imposait à l'apôtre Paul et à d'autres chrétiens. Les Juifs étaient en effet autorisés, par l'Ancien Testament, à croire qu'eux avaient droit à toutes sortes de privilèges dans le royaume de Dieu, alors qu'à la suite de la prédication apostolique les païens se convertirent, en beaucoup plus grand nombre qu'eux, à la foi chrétienne et allaient jouir du salut à leur place, bien que Dieu leur eût fait tant de promesses antiques et solennelles. Paul cherche à résoudre ce problème ardu, en démontrant que le fait en question, très choquant pour la conscience juive, est conforme à l'Écriture et au plan providentiel de Dieu, et que d'ailleurs Dieu est entièrement libre de faire ce qu'il veut, sans avoir à en rendre compte à personne.

L'apôtre, introduisant le sujet avec une

solennité toute particulière, commence par affirmer qu'il va dire la pure vérité, bien qu'il lui en coûte beaucoup, puisqu'il est obligé de déclarer que les Israélites, ses frères, ceux de sa race et de son sang, qui ont tant de privilèges divins¹, sont rejetés en vertu de la volonté souveraine de Dieu, qui ne regarde point aux œuvres, mais uniquement à la foi en Jésus-Christ². Paul lui-même soulève l'objection capitale qu'on fera toujours à cette théorie; il demande si Dieu est injuste ou partial, et il le nie catégoriquement³. Mais les justifications qu'il fait valoir à ce propos, manquent de force probante. Ce sont des arguments subtils et rabbiniques, fort goûtés autrefois, mais qui ne vont pas au fond des choses. C'est l'exemple d'Isaac, né miraculeusement et devenu l'enfant de la promesse, à l'exclusion des autres enfants d'Abraham, nés selon la chair; c'est encore l'exemple de Jacob et d'Esau, touchant lesquels il fut décidé, avant leur naissance, avant qu'ils eussent fait ni bien ni mal, que l'aîné servirait le plus jeune⁴. C'est ensuite

¹ Rom. IX, 1—5.

² IX, 6—33.

³ IX, 15.

⁴ IX, 6—14.

aussi un texte biblique qui tend à établir que Dieu peut faire ce qu'il veut, et qu'il ne sert de rien de vouloir ou de s'agiter ¹. C'est enfin l'exemple de Pharaon, dont il est dit qu'il a été suscité pour faire éclater la puissance divine, qui doit plus spécialement démontrer que Dieu a pitié de qui il veut et endure qui il veut ². Cette argumentation purement scripturaire ne saurait effacer l'impression que Dieu ne traite pas tous les hommes d'après les mêmes règles de justice, d'équité et d'amour, mais agit arbitrairement à leur égard.

Paul soulève également la seconde objection qui s'imposera toujours aux esprits réfléchis : « Mais alors, pourquoi Dieu blâme-t-il encore les hommes ? Car qui peut résister à sa volonté ³ ? » La réponse n'est pas plus heureuse ni plus persuasive que les précédentes. Il dit : « O homme, qui es-tu pour discuter avec Dieu ? Est-ce que le vase d'argile dit au potier : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? » En effet, ajoute-t-il, dans sa souveraineté absolue, Dieu a le droit de former des vases

¹ IX, 16 s. Comp. Ex. XXXIII, 19.

² IX, 18. Comp. Ex. IX, 16.

³ IX, 20.

de colère pour la perdition et de préparer d'avance des vases de miséricorde pour la gloire. Il a d'ailleurs déjà annoncé par les prophètes le salut des païens, ce qui suffit pour justifier sa conduite. Et puis il sauve aussi un petit nombre de Juifs, bien que personne n'ait mérité le salut. Il s'agit donc d'admirer la bonté de Dieu, au lieu de trouver qu'il n'est pas juste¹. Il faut vraiment ne pas être difficile pour se contenter d'une telle argumentation. Car elle se place simplement au point de vue antique, où tous les dieux, y compris Jahvé, furent considérés comme des rois despotes, qui ne devaient des égards à personne et pouvaient se laisser guider uniquement par leur caprice. De cette façon, les faveurs divines sont naturellement imméritées et doivent provoquer la reconnaissance de ceux qui en sont les objets, sans que ceux qui en restent privés aient le droit de se plaindre. Mais tout cela ne cadre pas avec la notion d'un Dieu parfaitement juste et équitable, à laquelle s'étaient déjà élevés les prophètes d'Israël, et encore moins avec celle du Père céleste prêché par Jésus.

Une parenthèse qui suit doit montrer que

¹ IX, 21—29.

les Juifs eux-mêmes ont contribué à leur rejet, puisque la plupart d'entre eux, ne voulant pas croire en Jésus-Christ, ne remplissent pas la condition indispensable du salut¹. Cette conduite a également été prédite et entre par conséquent dans le plan providentiel de Dieu². Les Juifs veulent établir leur propre justice, en accomplissant la Loi; c'est un beau zèle, mais ils agissent par ignorance, en méconnaissant que Christ est la fin de la Loi et l'inauguration du régime qui donne la justice uniquement au croyant³. Cette conduite est coupable, parce que le salut par la foi et la prédication évangélique ont été annoncés dans les Ecritures⁴. Les Juifs n'ont, en effet, pas voulu écouter la bonne nouvelle, bien qu'elle ait retenti partout et que le salut ait été offert à Israël; par contre, les païens, qui n'ont pas cherché Dieu, ont trouvé le salut, tout cela suivant les Ecritures⁵. Les nombreux textes cités à l'appui de ces thèses,

¹ IX, 30—X, 21.

² IX, 33. Comp. Es. XVIII, 16.

³ X, 2—4.

⁴ X, 5—15. Comp. Deut. XXX, 11—14; Es. XXVIII, 16; Joël II, 32; Es. LII, 7.

⁵ X, 16—21. Comp. Es. LIII, 1; Ps. XIX, 5; Deut. XXXII, 21; Es. LXV, 1 s.

sont tous détournés de leur sens naturel pour fournir la démonstration voulue. Celle-ci est donc déjà fautive sous ce rapport. Ensuite est-il vraiment juste de déclarer coupables tous les Juifs qui n'ont pas cru à une prédication dont l'argumentation, surtout scripturaire, laissait tant à désirer et produisait sur ceux qui connaissaient réellement l'Ancien Testament l'impression que Paul falsifiait la parole de Dieu¹?

Après cette parenthèse, Paul revient à son thème principal et le maintient, ce qui prouve qu'il ne faut pas vouloir le corriger ou l'affaiblir, comme on l'a souvent fait, par le morceau que nous venons d'analyser². Il demande si Dieu a rejeté Israël, son peuple. Il ne peut pas l'admettre, parce que ce serait contraire à l'Ecriture, à tout ce qu'elle dit de l'ancienne alliance. D'ailleurs, lui-même, Juif d'origine et croyant, est une preuve vivante que Dieu n'a pas rejeté tout son peuple. D'autres se sont également convertis. Ils forment une réserve ou le reste des fidèles dont parlent les prophètes et qu'ils opposent à la masse infidèle du peuple. Mais cela n'est

¹ II Cor. IV, 2.

² Holtzmann, *Theologie*, II, p. 170 s.

non plus que la suite ou l'effet de l'élection purement gratuite de Dieu. Quant à tous les autres, ils se sont endurcis, parce que Dieu leur a donné un esprit d'engourdissement, des yeux pour ne point voir et des oreilles pour ne pas entendre¹.

Paul adoucit toutefois cette dure conclusion, en ajoutant que la faute des Juifs a eu pour résultat l'annonce du salut aux païens, de manière à provoquer l'émulation des premiers. Cette faute a donc enrichi le monde païen et elle fait espérer l'entrée ultérieure des Juifs dans l'Eglise. Car ceux-ci forment la racine de l'olivier sur lequel eux ont été greffés. Si Dieu ne les a pas épargnés, il pourrait faire la même chose à l'égard des païens. Et si les Juifs ne persistent pas dans leur incrédulité, ils pourront de nouveau être entés sur le tronc dont ils ont été retranchés². Pour maintenir encore mieux les païens dans l'humilité qui leur convient, Paul leur révèle une vérité restée cachée jusque-là, c'est que l'aveuglement d'une partie des Juifs ne durera que jusqu'à ce que la totalité des païens soit entrée dans l'Eglise;

¹ XI, 1—10.

² XI, 11—24.

alors tout Israël sera également sauvé. Les Juifs ne sont maintenant des ennemis de Dieu qu'en vue du salut des païens; mais, au point de vue de l'élection, ils sont les bien-aimés de Dieu, à cause de leurs pères. Dieu, qui a enveloppé tous les hommes dans la désobéissance, veut finalement leur faire miséricorde à tous¹.

Comme les épîtres pauliniennes renferment de nombreux passages où les hommes sont exhortés à remplir fidèlement leur devoir, pour arriver au salut, on s'est appuyé sur ces textes pour soutenir que l'apôtre n'a pas enseigné une prédestination réelle ou stricte². C'est là de l'harmonistique, qui tend à faire du paulinisme un système doctrinal parfaitement rectiligne. Ici, comme ailleurs, ce système renferme, au contraire, des éléments fort divers et même contradictoires. Paul a positivement exposé, dans ce que nous venons de voir, une prédestination très rigoureuse, aussi bien quant aux hommes individuellement que touchant le peuple d'Israël et les païens collectivement, sans la con-

¹ XI, 25—32.

² Voir encore Beyschlag, II, p. 106—117; Goguel *L'apôtre Paul*, p. 182—185.

cilier avec la responsabilité humaine, qu'il professe également¹. C'est même là sa pensée vraiment personnelle et une partie intégrante de sa théologie, comme Calvin l'a reconnu avec sa perspicacité habituelle. N'étant toutefois pas seulement théologien, mais encore et surtout missionnaire et ayant, en cette dernière qualité, déployé une grande activité pratique, Paul a, sur ce terrain et dans ce but, dû s'adresser à la volonté de ses auditeurs et de ses lecteurs, pour les stimuler à la fidélité, en faisant appel à leur responsabilité². C'est ainsi que sont obligés d'agir tous les théologiens prédestinatiens et tous les philosophes déterministes, dès qu'ils se placent sur le terrain moral ou pratique. Les plus résolus négateurs de la liberté humaine en appellent à elle et la présupposent, quand ils veulent agir sur les hommes. Paul est allé jusqu'à soutenir que chacun sera jugé selon ses œuvres³, ce qui est en flagrante contradiction avec tout son

¹ Holtzmann, *Theologie*, II, p. 165—174; Pfeiderer, I, p. 309—317, 289—291.

² Holtzmann, *Theologie*, II, p. 169 s.; Pfeiderer, I, p. 284—289. Comp. Feine, p. 321—327.

³ Rom. II, 5—10, 13, 16; II Cor. V, 10. Comp. IX, 6; I Cor. III, 13 s.; Gal. VI, 7 s.

système théologique, tel que nous avons appris à le connaître jusqu'ici. Il faut donc admettre, sous ce rapport aussi, différents courants dans son enseignement, qui sont loin de concorder en tous points.

Il est intéressant de comparer l'attitude de Paul avec celle de Jésus, concernant la doctrine qui nous occupe. Jésus, après avoir espéré le salut des Juifs et agi dans ce but, est arrivé à la conviction qu'ils seraient finalement rejetés en grande partie et remplacés par des païens, parce que les faits l'avaient éclairé sur l'endurcissement ou l'indifférence de la plupart des Juifs, ainsi que sur les qualités de certains païens¹. Paul n'a pas pu se contenter de ce point de vue simple et conforme aux faits, parce qu'il s'est laissé entraîner, une fois de plus, par sa tendance doctrinaire; mais ses théories prêtent beaucoup plus le flanc à la critique. Nous avons déjà dit que, pour expliquer et justifier la conduite arbitraire de Dieu, il a dû recourir au point de vue antique, surtout sémitique, d'après lequel le faible mortel ne

¹ Matth. VIII, 5—13; XII, 41 s.; Luc VII, 1—10; XI, 31 s.; XIII, 28 s.; Marc VII, 24—30.

compte pas devant la majesté divine, ce qui ne cadre point avec l'Evangile de Jésus, où cette conception primitive et inférieure est dépassée par la proclamation de l'amour paternel de Dieu pour tous les hommes et de la valeur infinie de chaque âme humaine.

Paul s'en tient, encore sous un autre rapport, au point de vue antique et nationaliste. Ne tenant compte que des seules collectivités, il arrive à la conclusion que finalement Israël et les païens seront également sauvés. Au premier abord, cela paraît très beau et satisfaisant. Mais en y regardant de plus près, on reconnaît que l'apôtre ne songe qu'à l'ensemble des Juifs et des païens et fait complètement abstraction des individus. Que deviendront en effet tous les Juifs morts avant le salut final annoncé? Il s'en inquiète aussi peu que des millions de païens et de Juifs ayant vécu avant l'apparition de Jésus-Christ. Dans sa prédication, Jésus ne s'est, à la vérité, pas non plus préoccupé de ces questions. Mais il s'est également gardé d'émettre des idées qui excluent impitoyablement presque toute l'humanité du salut, pour réserver celui-ci à quelques élus privilégiés. Au contraire, en accordant l'importance majeure aux vertus purement et sim-

plement humaines, il a ouvert la porte du salut toute grande et ne l'a fermée que devant les pécheurs récalcitrants. Voilà pourquoi il n'a jamais eu besoin de justifier la conduite de Dieu, comme l'apôtre le fait avec tant de peine et si peu de succès.

Un autre trait de l'enseignement paulinien en question, ne concorde point avec l'Evangile d'amour de Jésus, c'est l'idée que Dieu endurecit ceux qu'il veut perdre. Non seulement dans l'Evangile primitif il n'y a pas la moindre trace de vues pareilles; on peut dire hardiment que celles-ci sont diamétralement opposées aux sentiments que Jésus nourrissait en lui-même et cultivait chez les autres concernant Dieu et son amour paternel. Loin de parler de l'endurcissement des cœurs produit par Dieu, il expose la parabole de la brebis égarée et cherchée avec la plus vive sollicitude par le bon berger, jusqu'à ce qu'elle ait été trouvée; de la parabole de la drachme perdue et cherchée avec soin par la femme, jusqu'à ce qu'elle aussi ait été trouvée; et de la grande joie qu'il y a dans le ciel pour un seul pécheur qui se repent¹. Ici, l'âme individuelle a l'importance

¹ Luc XV, 3—10.

majeure et non la collectivité¹. Car le berger laisse les quatre-vingt-dix-neuf brebis au désert pour aller à la recherche de l'unique brebis perdue. De même que touchant la doctrine de la justification de l'homme pécheur par la mort expiatoire de Jésus-Christ, Paul s'est en partie laissé guider par une notion de Dieu plus juive que chrétienne, de même son Dieu, — endureissant qui il veut pour montrer sa puissance et choisissant arbitrairement un petit nombre d'élus, en livrant sans merci les autres à la perdition, — n'est pas celui de Jésus, mais plutôt son antipode.

Ce que nous venons de voir prouve aussi que la grâce divine, qui joue un si grand rôle dans le paulinisme, qui en est même le trait caractéristique et distinctif, se trouve dans le rapport le plus intime avec la doctrine de la prédestination. Le salut paulinien est tout gratuit, parce que l'homme n'y est pour rien, parce que les élus le sont en vertu d'un décret éternel, arrêté avant leur existence, même avant la fondation du monde et, par conséquent, avant qu'ils n'aient pu faire ni bien ni mal. Or cette no-

¹ Comp. Marc VIII, 36 s.

tion de la grâce, ainsi que celle de la prédestination, est tout à fait étrangère à la pensée de Jésus. Le mot même ne se rencontre point dans l'Evangile primitif. Jésus accentue certes la miséricorde divine envers l'homme pécheur et nous présente Dieu comme un bon Père, disposé à pardonner à tout pécheur repentant, même à un fils prodigue ou à une femme tombée; mais jamais il ne dit ou suppose que Dieu le fasse sans raison ni condition. La condition cardinale est la repentance, qui n'implique pas seulement le regret d'avoir mal fait, mais aussi la résolution sincère de changer de sentiment et de conduite. D'après cela, l'homme coopère avec Dieu à son propre salut. Celui-ci ne dépend pas uniquement d'un décret arbitraire de Dieu, d'une foi que Dieu communique ou fait communiquer aux élus et d'une sanctification pour laquelle il donne la volonté et l'exécution suivant son bon plaisir. Et voilà pourquoi l'Evangile éminemment éthique de Jésus ne présente pas le danger moral du paulinisme, qui est, lui, trop théorique, trop intellectueliste, trop spéculatif et trop transcendant, vu que Dieu et sa grâce y sont tout, tandis que l'homme n'y est rien qu'une vile

et passive argile entre les mains du Tout-Puissant.

Rappelons enfin que l'idée de *l'élection divine*, tant accentuée par Paul et complètement absente dans l'enseignement de Jésus, représente aussi un emprunt juif. Toute l'ancienne alliance repose sur la pensée que Jahvé, le seul vrai Dieu, a arbitrairement choisi Israël pour en faire son peuple particulier, le peuple élu, à l'exclusion de tous les autres peuples¹. Jésus a rompu avec ce point de vue traditionnel. Il a reconnu les fautes de son peuple, entraînant son rejet au moins partiel, et les qualités de certains païens, qui permettraient à ceux-ci d'entrer dans le royaume de Dieu, plutôt que les Juifs infidèles. Paul a certes adopté ces vues nouvelles et les a même beaucoup développées, en opposition avec le judaïsme et le judéo-christianisme particularistes. C'est pour cela qu'il est devenu l'Apôtre des Gentils par excellence et qu'il a soutenu que les païens croyants n'étaient en rien inférieurs aux autres chrétiens. Mais en reprenant l'idée de l'élection divine et en enseignant que Dieu choisit dans la masse humaine, totalement

¹ Piepenbring, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 28 ss.

perdue à cause du péché originel et universel, un petit nombre d'élus, à l'exclusion de tous les autres hommes, il s'est inspiré de la notion juive de l'élection et s'est engagé dans une autre voie que Jésus. Son universalisme n'est donc pas une continuation et un développement directs de celui de Jésus; il marque plutôt une certaine déviation de cet universalisme, qui était purement éthique.

CHAPITRE V

La connaissance et la vie chrétiennes.

Il y a, de plus, différence entre Paul et Jésus quant à la notion de *la connaissance chrétienne*. Chez le premier, cette connaissance ou la gnose, comme en général l'élément intellectuel du christianisme, joue un très grand rôle. L'enseignement de Jésus, au contraire, est foncièrement pratique; il est purement religieux et moral. Rien de moins intellectualiste que cet enseignement. L'accent y est uniquement porté sur la fidélité de la vie, vu la proximité de la fin du monde et du jugement. D'après une parole tout à fait isolée de l'Evangile primitif, Jésus aurait dit une fois que lui seul connaît le Père, en vertu d'une révélation divine, et que seul il peut communiquer cette connaissance aux autres; mais que les humbles et les petits la saisissent plus facilement que les sages et les

intelligents¹. L'authenticité de cette parole est toutefois contestable et contestée². Et la connaissance en question est bien simple, puisqu'elle est le plus accessible aux petits.

Paul accorde une grande importance à l'intelligence, à l'instruction, à la connaissance³, ainsi qu'à la vérité, plus spécialement à la vérité de l'Evangile⁴. Il a conscience d'avoir une sagesse à lui, qui ne peut être prêchée qu'aux esprits mûrs, une sagesse divine, autrefois mystérieuse et cachée, mais révélée aux chrétiens par l'Esprit de Dieu, qui sonde tout, même les profondeurs de la Divinité⁵. Cet Esprit seul peut nous faire concevoir Jésus comme le Seigneur⁶. L'apôtre veut être considéré à la fois comme un ministre de Christ et comme un administrateur des mystères de Dieu⁷. L'enseignement eschatologique, en particulier, est présenté comme

¹ Matth. XI, 25—27; Luc X, 21 s.

² Loisy, à ce texte.

³ I Cor. I, 5; XIII, 2; XIV, 6; Rom. XII, 7; Phil. I, 9; III, 8, 10; Col. I, 9 s.; II, 2 s. Comp. Eph. I, 8, 17—19; III, 3 ss., 18 s.; IV, 13; V, 9—14.

⁴ Gal. II, 5, 14; V, 7; II Cor. IV, 2; XIII, 8; Rom. I, 18, 25; II, 8; Col. I, 5 s. Comp. Eph. I, 13.

⁵ I Cor. II, 6—12. Comp. Dibelius, p. 88 ss.

⁶ I Cor. XII, 3.

⁷ I Cor. IV, 1.

le dévoilement d'un mystère¹. Il en est de même des déclarations de Paul sur l'endurcissement d'une partie d'Israël, l'entrée des païens dans l'Eglise et le salut final du premier². Parmi les chrétiens qui ont reçu des dons spéciaux pour l'édification de l'Eglise, il y en a à qui l'Esprit transmet une parole de sagesse ou de science³. Christ apparaît comme l'unique source de la vraie sagesse⁴. S'il est une folie pour les inconvertis, pour les élus il est puissance de Dieu et sagesse de Dieu⁵. En lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science⁶. Dieu fait jaillir la lumière dans tous les cœurs chrétiens⁷. Aussi la connaissance chrétienne est-elle une science de Dieu⁸. L'influence du rabbinisme juif, auquel Paul était adonné avant sa conversion, a sans doute contribué, dans une large mesure, à la tendance intellectualiste de sa doctrine. Jésus, loin de subir une telle

¹ I Cor. XV, 51 ss.

² Rom. XI, 25 s.; XVI, 25 s.

³ I Cor. XII, 8.

⁴ I Cor. I, 30.

⁵ I Cor. I, 23 s.

⁶ Col. II, 3.

⁷ II Cor. IV, 6.

⁸ II Cor. X, 5.

influence, n'a combattu personne autant que les scribes et les pharisiens, les doctrinaires et les ritualistes.

Alors que l'apôtre assigne à la connaissance chrétienne une origine divine, il dénie à la raison naturelle de l'homme la faculté de saisir cette vérité; aussi le vrai chrétien juge de tout et ne peut être jugé par personne¹. Quiconque n'est pas croyant, est incapable de comprendre la vérité de l'Evangile². Si Paul a cherché à établir qu'au point de vue moral l'homme naturel est un véritable esclave du péché et incapable de faire le bien, il veut donc démontrer aussi que, sous le rapport intellectuel, il est frappé d'une incapacité non moins grande. Pour l'apôtre, il y a une opposition irréductible entre la connaissance naturelle de l'homme et la connaissance chrétienne, qui seule vient de Dieu. Ceux qui n'ont ni cette connaissance ni la foi chrétienne, sont aveuglés par le Dieu de ce monde, en sorte que l'Evangile est voilé pour eux³. La philosophie est une trompeuse illusion, un enseignement pure-

¹ I Cor. II, 14—16.

² II Cor. IV, 3 s.

³ II Cor. IV, 3 s.

ment humain, élémentaire et mondain, qui n'est pas selon Christ et ne peut qu'égarer les esprits¹. La chrétienté ou l'Eglise apparaît, de cette façon, comme un foyer de lumière supérieure, dépassant de beaucoup toutes les lumières humaines ordinaires. Un fossé infranchissable sépare, également à cet égard, les chrétiens et le reste du monde.

Une telle opposition n'existe pas dans l'enseignement de Jésus. Le Seigneur n'a point distingué entre croyants et incrédules, parce qu'il a fort peu parlé de la foi². Et comme il a, tout aussi rarement, appelé l'attention sur l'action de l'Esprit de Dieu, il n'a pas non plus distingué entre ceux qui sont éclairés ou régénérés par cet Esprit et ceux qui ne le sont pas. Toutes ces formules et d'autres encore qui abondent chez Paul et qui divisent les hommes en deux catégories radicalement opposées, lui sont entièrement inconnues. Il se contente d'opposer les humbles, les petits, les enfants, aux docteurs orgueilleux et suffisants. Il distingue surtout entre les bons et les méchants, les justes et les in-

¹ Col. II, 8.

² Voir ci-dessus, p. 22 s., 174 s.

justes, parce qu'il accorde l'importance majeure à la pureté du cœur et de la conduite, non à la simple foi ou à la connaissance. Et comme il ne relève guère d'autres différences entre les hommes que des différences éthiques, mais se montre d'autant plus exigeant quant à la vie morale, son enseignement n'a jamais engendré l'orgueil spirituel ni le fanatisme, comme il est souvent arrivé dans l'Eglise, sous l'influence du paulinisme. C'est bien en vertu des principes de celui-ci relatifs à la connaissance chrétienne que l'Eglise catholique prétend posséder une autorité divine et infaillible, à laquelle tout le monde devrait se soumettre sans examen ni réplique. Luther et Calvin ont puisé à la même source leur esprit exclusif.

Paul, croyant sa doctrine parfaite, parce qu'il y voyait un pur produit de la révélation divine, a prononcé l'anathème contre quiconque concevait l'Evangile autrement que lui, fût-ce un ange du ciel¹. Mais, aujourd'hui, la critique historique a démontré que cette doctrine est saturée de rabbinisme juif et de gnosticisme grec et que, par conséquent, elle est loin d'être d'origine purement

¹ Gal. I, 6—12.

divine. L'apôtre lui-même a dû reconnaître, à l'occasion, que la connaissance chrétienne est imparfaite ici-bas et qu'il faut placer la charité au-dessus de toutes les vertus et de tous les dons de Dieu. C'était là revenir à des vues plus saines et plus modestes, ainsi que plus conformes à celles de Jésus. Malheureusement, les générations chrétiennes se sont toujours beaucoup plus inspirées de l'esprit suffisant, batailleur, intransigeant et intolérant de l'Épître aux Galates que de l'hymne à la charité à laquelle nous venons de faire allusion. Cette épître a exercé une action si puissante sur la mentalité chrétienne que bien des gens foncièrement pieux ont été suspectés, combattus et même persécutés, pour l'unique raison qu'ils voulaient s'en tenir au simple Évangile de Jésus. Encore à l'heure qu'il est, le paulinisme seul passe, dans beaucoup de milieux protestants, pour être « évangelique », mais non la prédication authentique de Jésus. Et encore est-ce, trop souvent, un paulinisme bâtard. Car si, dans l'Eglise catholique, la doctrine du salut par la foi et par pure grâce a toujours été délaissée, — ce qui, par contre-coup, a

¹ I Cor. XII, 31—XIII, 13. Comp. II Cor. V, 7.

provoqué la Réforme du XVI^e siècle, — les protestants, de leur côté, sont trop enclins à réduire le paulinisme à cette unique doctrine, ce qui, fréquemment, leur fait perdre de vue les nombreux éléments catholisants de l'enseignement de l'apôtre.

Paul a présenté la connaissance chrétienne comme parfaite, pour établir le caractère absolu du christianisme; il fait la même chose et dans le même but relativement à *la vie chrétienne*. Pour lui, les chrétiens sont de véritables saints, non seulement parce qu'ils se distinguent essentiellement du monde profane et qu'ils appartiennent au Dieu de sainteté, mais aussi parce qu'ils sont considérés comme moralement purs¹. La vie chrétienne, comme la connaissance chrétienne, est en effet un produit de l'action de Dieu, du saint Esprit ou de l'Esprit de Christ². Elle consiste à vivre dans l'Esprit ou

¹ I Cor. I, 2; VI, 1 s.; 11; XVI, 1, 15; II Cor. I, 1; VIII, 4; IX, 1, 12; XIII, 12; Rom. I, 7; VIII, 27; XII, 13; XV, 26, 31; XVI, 2, 15; Col. III, 12; Phil. I, 1.

² I Thess. V, 23; Gal. III, 2, 5, 14; IV, 6; V, 16—18, 22—25; VI, 1, 8; I Cor. III, 16; VI, 11, 17—19; II Cor. I, 21 s.; III, 3, 17; VI, 6, 16; XIII, 13; Rom. V, 5; VII, 6; VIII, 2, 9—11; IX, 1; XIV, 17; XV, 13, 16.

par l'Esprit et à pratiquer toutes les vertus chrétiennes, en opposition à la vie charnelle et vicieuse¹. L'homme devient ainsi une créature toute nouvelle². Il est mort au péché, il laisse le mal et ne fait que le bien³. L'Esprit saint répand dans les cœurs l'amour de Dieu⁴. Il fait de nous des enfants de Dieu et nous apprend à invoquer Dieu comme notre Père⁵. Ou bien lui-même intercède pour nous par des soupirs inexprimables⁶. Nos cœurs sont ainsi remplis de paix et de joie dans l'Esprit saint⁷, même au milieu des plus grandes tribulations⁸. L'Esprit de Dieu produit surtout la charité, la plus grande de toutes les vertus⁹, qui implique et rend possible l'accomplissement de la Loi¹⁰. Il pro-

¹ Gal. V, 22—25. Comp. v. 16—21.

² Gal. VI, 15; II Cor. V, 17.

³ I Cor I, 30; II Cor. VI, 14 ss; IX, 10; Rom. VI, 7, 11—22; VII, 4; VIII, 4, 12 ss.

⁴ Rom. V, 5.

⁵ Rom. VIII, 14—17; Gal. IV, 6.

⁶ Rom. VIII, 26.

⁷ Rom. XIV, 17. Comp. V, 1.

⁸ Rom. V, 3; VIII, 18, 28, 31—39; II Cor. IV, 16—18; VI, 4—10; Phil. I, 20—26.

⁹ I Cor. XII, 31—XIII, 13.

¹⁰ Gal. V, 13 s.; Rom. XIII, 8—10. Comp. I Cor. VII, 19; Col. III, 14.

cure également la vraie liberté, l'affranchissement de toutes les servitudes morales¹.

Nous voyons ici, une fois de plus, que l'enseignement de Paul est loin d'être d'un seul jet; qu'il se compose, au contraire, d'éléments de provenance diverse qui s'entrechoquent ou se croisent, qui se superposent ou se juxtaposent de diverses manières. C'est ainsi que les textes qui enseignent le salut par la foi seule, impliquent positivement l'idée que celle-ci suffit pleinement à l'homme pécheur pour obtenir le salut, sans qu'il ait besoin d'aucun autre secours spirituel ou moyen de grâce. Malgré cela, Paul y ajoute les sacrements, dont on ne voit plus la nécessité, puisqu'on ne peut leur attribuer que des effets analogues à ceux de la foi². Mais il a dû leur faire une place dans son système, parce qu'ils existaient dans les usages chrétiens. Il en est de même du saint Esprit, qui joue déjà un grand rôle dans l'Ancien Testament, dans le judaïsme et dans l'Eglise naissante. Sous l'influence de cette tradition, la théologie paulinienne a fait sa part à l'Esprit. Au lieu de cette explication si sim-

¹ II Cor. III, 17; Gal. V, 13—25; Rom. VIII, 15.

² Voir ci-après, chap. VI.

ple, on s'est longtemps évertué à découvrir les attributions toutes spéciales revenant à ce dernier dans l'œuvre du salut telle qu'elle est conçue par l'apôtre. En réalité, celui-ci a fait de l'Esprit un principe régénérateur, tout en ayant fait la même chose de la foi, comme il a assigné à celle-ci et aux sacrements des rôles semblables: on le verra plus loin.

Mais il faut ajouter que Paul a rendu, sous ce rapport, un grand service à la piété chrétienne. Car il a imprimé et à la foi et au saint Esprit un caractère éminemment éthique. La foi n'est pas chez lui une simple croyance, comme elle l'a été trop souvent parmi les juifs et les chrétiens, mais un principe de vie, qui met l'homme en communion avec Dieu, avec Christ et avec l'Esprit. De même il a fait de celui-ci une force divine immanente, demeurant dans tout cœur croyant. Dans le livre des Actes, l'Esprit de Dieu est trop exclusivement présenté comme un agent ou une force purement extérieure, ne produisant que des effets extraordinaires et magiques, comme le don des langues, mais sans exercer aucune influence sur le cœur et sur la vie¹. C'est là encore le point de

¹ Voir ci-dessus, p. 11 s.

vue de l'Ancien Testament, qui fait surtout de l'Esprit un don intermittent ou sporadique, accordé seulement à certains hommes en vue d'une action spéciale ou exceptionnelle. Il a continué à dominer la plupart des chrétiens, comme on le voit par le livre des Actes. Paul lui-même l'a maintenu partiellement dans ce qu'il dit des charismes¹. Mais, en même temps, il a salutairement réagi contre cette opinion traditionnelle et superficielle, en faisant aussi de l'Esprit de Dieu la source de la vie chrétienne, un don permanent accordé à tout croyant².

Touchant la vie chrétienne, l'enseignement authentique de Jésus présente beaucoup plus d'unité que celui de Paul, parce que l'essence de l'Évangile découlait de sa vie intérieure et que cette vie n'avait pas subi, au même degré que celle de Paul, l'influence de l'école rabbinique ou d'autres influences ambiantes. L'apôtre, au contraire, a voulu intentionnellement se faire tout à tous, afin d'en gagner un plus grand nombre à la foi chrétienne; il s'est fait Juif avec les Juifs

¹ I Cor. XII; XIV.

² Comp. Stevens, p. 431ss.

et Grec avec les Grecs, faible avec les faibles et fort avec les forts, subissant ainsi l'influence des milieux les plus divers¹. Jésus a suivi une ligne bien plus droite dans son activité et sa prédication, qui visaient uniquement à préparer son peuple en vue de l'avènement du royaume de Dieu. En outre, il ne se livrait à aucune spéculation sur Dieu, sur l'homme ou sur le péché, ni sur le monde à venir ou sur le monde transcendant en général. Se plaçant uniquement sur le terrain pratique, il se contentait, à l'instar des grands prophètes, de prêcher la repentance et l'accomplissement fidèle de la volonté de Dieu, comme seuls moyens de salut, en supposant toujours l'homme capable d'y suffire par ses propres forces. Voilà pourquoi il ne dit jamais que celui-ci a besoin d'être éclairé ou régénéré par le saint Esprit ou d'être transformé en homme nouveau par la foi, par des sacrements ou par un autre moyen quelconque. Au lieu de recommander des moyens pareils pour arriver à la sanctification, il insiste sur la nécessité d'arracher l'œil, de couper la main ou le pied, c'est-à-dire d'extirper soi-même le mal de son cœur,

¹ I Cor. IX, 19—23. Comp. Rom. XIV, 1—XV, 13.

afin de l'éviter et de ne pas se perdre¹; de faire des efforts personnels pour être parfait ou miséricordieux comme Dieu²; de s'appliquer à faire la volonté de Dieu et à mettre l'Evangile en pratique³, etc.

Mais, de même que Paul, après avoir présenté la connaissance chrétienne comme un don surnaturel et comme une chose parfaite, a dû convenir ensuite qu'au fond elle laisse à désirer pendant toute notre vie terrestre, de même il a dû exhorter sans cesse les chrétiens à être fidèles, trahissant ainsi le fait, d'ailleurs patent, que sa théorie de la sainteté pêche par la base. S'il fait d'abord dériver en principe cette vie de Dieu seul, de son Esprit ou de Christ, par la foi, il est ensuite obligé de faire appel à la volonté et aux forces humaines pour atteindre le but, c'est-à-dire de revenir au point de vue de Jésus. L'apôtre invite en effet les chrétiens à ne pas livrer leurs membres au péché, mais à en faire des instruments de la justice et à se donner à Dieu⁴; à meurtrir leur corps et à l'asservir, afin de remporter le prix dans

¹ Matth. V, 29 s.; XVIII, 8 s.; Marc IX, 43, 45, 47.

² Matth. V, 48; Luc VII, 36.

³ Matth. VII, 21—27; Luc VI, 46—49.

⁴ Rom. VI, 13, 19.

la lice chrétienne¹; à être pour cela vigilants, sobres et fermes dans la foi²; à se maintenir dans la bonté de Dieu et à tout faire avec amour³. Les chrétiens peuvent réellement déchoir de la grâce⁴, convoiter le mal et le faire⁵, et par conséquent se perdre⁶. Aussi ont-ils encore besoin de lutter contre la chair et les mauvaises passions⁷. Ils doivent donc se revêtir du Seigneur Jésus-Christ et ne pas se préoccuper de la chair, pour ne pas réveiller ces passions⁸. Ils ont à se purifier de toute souillure de la chair et de l'esprit et à achever leur sanctification dans la crainte de Dieu⁹. Leur devoir est en outre de s'appliquer à la pratique de toutes les vertus¹⁰. Ils ont besoin d'être exhortés à offrir leurs personnes en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu, à ne pas suivre les erre-

¹ I Cor. IX, 24—27; Phil. III, 13 s.

² I Thess. V, 6—8; I Cor. XVI, 13; Col. I, 23; IV, 2; Phil. I, 27 s.

³ Rom. XI, 22.

⁴ Gal. V, 4; 2 Cor. VI, 1.

⁵ I Cor. X, 6—12; VIII, 10—13; II Cor. XII, 21.

⁶ I Cor. XI, 29, 31 s., 34; VIII, 11; Rom. XIV, 15.

⁷ Gal. V, 17; Rom. VIII, 12 s.; Col. III, 5—10.

⁸ Rom. XIII, 14.

⁹ II Cor. VII, 1.

¹⁰ Phil. IV, 8 s.

ments du siècle, mais à se transformer et à se renouveler¹. Paul lui-même, à la fin de sa carrière longue et fidèle, a dû avouer, en toute franchise, qu'il n'avait point atteint la perfection, mais qu'il était obligé de faire encore des efforts et d'avancer, pour se rapprocher du but². Il est donc naturel que tous les autres chrétiens aient eu à faire constamment des progrès dans la sanctification³.

On ne saurait méconnaître qu'il y a une véritable antinomie entre ces exhortations pratiques, inspirées par l'expérience, et l'idéalisme doctrinaire et abstrait de l'apôtre. D'un côté, la vie chrétienne apparaît comme une création nouvelle et parfaite, d'un caractère pneumatique et surnaturel. De l'autre, c'est une vie de lutte contre la chair et le monde, contre les faiblesses personnelles et les mauvaises influences du dehors. Généralement on passe là-dessus avec une facilité étonnante, sans se douter que saint Paul a ainsi juxtaposé deux mondes qui, d'après sa théorie, n'ont rien de commun. Ceux qui se rendent compte du double courant signalé, se tirent souvent d'embarras en distinguant,

¹ Rom. XII, 1 s.; II Cor. IV, 16

² Phil. III, 12—14.

³ I Thess. IV, 1 ss.

dans l'enseignement paulinien, entre l'idéal et la réalité ou en recourant à d'autres subtilités¹. Beaucoup même n'éprouvent aucun embarras, parce qu'ils modernisent inconsciemment la pensée de l'apôtre et n'en saisissent pas la grande originalité. A ce penseur antique, qui croit déjà vivre, avec les croyants, dans le monde nouveau, céleste et surnaturel, ils prêtent l'idée d'une évolution morale ou psychologique, ayant son principe régénérateur ou son point de départ dans la foi chrétienne et les grâces divines qu'elle procure, mais se réalisant peu à peu avec le concours de l'effort humain et de la fidélité chrétienne. Une telle évolution est au contraire étrangère à la pensée de Paul. D'après celui-ci, l'homme se transforme instantanément et d'une manière surnaturelle, sous l'action exclusive de Dieu et de sa grâce. Il est d'abord soumis au pouvoir dominateur de la chair, qu'il ne saurait briser lui-même; puis il y est soustrait par la foi et le secours divin qu'elle lui procure, pour être aussitôt un homme nouveau et une partie intégrante du siècle nouveau, qui remplace le monde actuel. Comme cependant l'apôtre ne pouvait

¹ Bovon, II, p. 201 s., 242—244.

pas complètement fermer les yeux à l'évidence, il a tenu compte, dans ses exhortations, de la réalité concrète et s'est ainsi mis en contradiction avec lui-même, avec les prémisses dogmatiques dont il était parti. Au lieu de voiler ce dualisme, dans un but harmonistique, il faut le constater et l'avouer en toute franchise, dans l'intérêt de la vérité historique¹.

¹ Comp. Pfeiderer, I, p. 289—291.

CHAPITRE VI

L'Eglise et les sacrements.

Les communautés chrétiennes sont appelées par Paul des *Eglises*, terme grec désignant des assemblées populaires¹. Le même terme, au singulier, est appliqué par lui à l'ensemble de toutes les communautés locales ou à la totalité des chrétiens; il se plaît surtout à les appeler l'Eglise de Dieu². D'autres désignations de l'Eglise entière sont empruntées au langage figuré. Ainsi elle est appelée « le champ de Dieu », où les différents apôtres travaillent à leur œuvre, suivant les talents de chacun, et « l'édifice de Dieu », dont Jésus est le fondement, sur le-

¹ I Thess. I, 1; Gal. I, 2, 22; I Cor. I, 2; VII, 17; XIV, 4 s., 12, 19, 23; XVI, 1, 19; II Cor. VIII, 1; Rom. XVI, 1, 4 s., 16; Col. IV, 15 s.

² Gal. I, 13; I Cor. X, 32; XI, 22; XII, 28; XV, 9; Phil. III, 6. Comp. I Thess. II, 14; I Cor. I, 2; XI, 16; II Cor. I, 1; Eph. I, 22.

quel il s'agit de bâtir¹, pour édifier l'Eglise². Celle-ci est en outre appelée le corps de Christ, lui-même en étant la tête ou le chef, et les croyants les différents membres³. Christ est également conçu comme « l'époux », et l'Eglise comme son « épouse »⁴. Enfin l'Eglise et les chrétiens sont présentés comme le « temple » de Dieu et du saint Esprit⁵. Ce temple est saint, comme les chrétiens eux-mêmes⁶.

Si, pour Paul, toute l'œuvre du salut est indissolublement rattachée à la personne de Jésus-Christ, elle l'est, d'une manière dérivée, à l'Eglise, dans laquelle le Christ glorifié est en quelque sorte incarné, présent et agissant dans le monde. L'Eglise seule est son corps; elle est gouvernée par lui, animée de son esprit et de sa vie, dépositaire des dons de Dieu et de la vérité évangélique, capable, par conséquent, d'amener les âmes

¹ I Cor. III, 9 ss. Comp. Eph. II, 20.

² I Cor. XIV, 3 ss., 12, 17, 26; II Cor. X, 8.

³ I Cor. X, 17; XII, 13, 27; Rom, XII, 5 ss.; Col. I, 24 s. Comp. I Cor. VI, 15; Eph. I, 22 s.; IV, 12; V, 23, 30.

⁴ II Cor. XI, 2. Comp. Eph. V, 22—29, 32.

⁵ I Cor. III, 16 s.; VI, 19; II Cor. VI, 15 s. Comp. Eph. II, 22.

⁶ I Cor. III, 17. Comp. ci-dessus, p. 203—211.

à la foi et de les conduire au salut¹. Notre apôtre, le champion de la liberté et de l'individualisme chrétiens, basés sur la foi personnelle, est donc aussi le fondateur de l'Eglise et le promoteur du principe qu'en dehors du cadre ecclésiastique il n'y a point de salut. Il a en effet confondu absolument la chrétienté avec l'Eglise, ne voyant que là l'action divine en vue du salut du monde et persuadé que la chrétienté et l'Eglise ont un caractère surnaturel, le même caractère que le Christ glorifié. Cela ressort de nombre de textes que nous venons de citer et de tout le système paulinien².

L'Eglise avait assurément, aux yeux de Paul, un caractère sacramentel, le même que nous allons constater dans sa notion du baptême et de la sainte cène, caractère qu'il faut se représenter d'une manière beaucoup plus réaliste et substantielle qu'on ne le fait généralement au sein du protestantisme. Dans celui-ci, les rapports entre le Christ et l'Esprit de Dieu, d'un côté, l'Eglise et les croyants, de l'autre, sont le plus souvent conçus comme

¹ I Cor. XII, 2 ss., 27 ss.; Rom. XII, 5 ss.; Col. I, 24 ss.; II, 19.

² Voir en particulier Gal. II, 20; Rom. VI, 4—11, 22 s.; VIII, 1—15; II Cor. III, 18; V, 15, 17; Col. III, 1—4.

purement spirituels et mystiques, et non d'une façon réaliste, substantielle et surnaturelle, comme il faut le faire pour rester fidèle à la vraie pensée de l'apôtre. En pareille matière, celui-ci s'est laissé guider par les vues et les usages antiques, non par nos conceptions modernes. Voilà pourquoi le catholicisme médiéval, avec son sacramentalisme magique, se rapproche, à beaucoup d'égards, bien plus du paulinisme que le protestantisme, qui ne veut voir partout, dans le domaine religieux, que des rapports moraux, tandis que Paul plonge en plein dans un monde surhumain et supraterrestre, quand il parle de l'Eglise ou de la chrétienté. Aussi la discussion à laquelle on s'est livré tant de fois pour savoir si l'Eglise est visible ou invisible, afin de distinguer la double conception qu'on s'en est faite, ne semble pas toucher le véritable nœud de la question. Celui-ci devra plutôt être cherché dans la direction qui vient d'être indiquée. Pour corroborer ce que nous venons de dire, ajoutons seulement encore que, d'après Paul, non seulement l'esprit, mais le corps même de chaque croyant est un membre du Christ glorifié¹,

¹ I Cor. VI, 15.

qui, de son côté, est revêtu d'un corps pneumatique¹. Concevoir l'Eglise, corps de Christ, comme un organisme purement spirituel, est donc fort peu conforme à la doctrine paulinienne².

L'idée de l'Eglise est absolument étrangère à la pensée de Jésus, qui attendait la fin imminente du monde et l'inauguration incessante du royaume de Dieu. La fondation d'une Eglise et l'organisation d'un nouveau culte n'entraient aucunement dans ses préoccupations. Aussi n'a-t-il pas donné à ses disciples une nouvelle confession de foi, ni institué un rite quelconque ou un ministère sacré. Les apôtres dont il s'est entouré, n'ont été que ses collaborateurs dans l'évangélisation du peuple juif, en vue du dernier jugement, sur le point de venir. Et les communautés judéo-chrétiennes, fondées sur le type des synagogues juives et séparées de celles-ci uniquement parce que les Juifs poussèrent à la rupture entre eux et les chrétiens, n'étaient que des institutions provisoires, en attendant le retour prochain du Christ. Paul,

¹ I Cor. XV, 45 s.

² Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 176 s ; Pfeiderer, I, p. 294 s., 303.

au contraire, vit dans l'Eglise le point de départ et la première manifestation du nouveau monde et même, dans une large mesure, déjà une partie intégrante de ce monde. A ce propos également, il s'engagea dans une voie toute nouvelle. Et le caractère surnaturel qu'il imprima à l'Eglise, creusa un abîme entre elle et le reste du monde. Il aggrava, de cette façon, le particularisme impliqué dans tout son système théologique et rompit d'autant plus avec l'universalisme éthique de Jésus, embrassant tous les hommes vertueux et faisant d'eux de futurs citoyens du royaume de Dieu. Pour l'apôtre, l'Esprit de Dieu ne souffle pas où il veut, mais n'exerce son action que dans les cadres de l'Eglise, celle-ci étant identifiée avec le corps de Christ¹.

La notion paulinienne de l'Eglise est complétée par celle du baptême et de la sainte cène, dont l'apôtre fait de véritables sacrements.

Jésus, tout en s'étant soumis au *baptême* de Jean, avant de commencer son ministère, paraît avoir fait ensuite assez peu de cas de

¹ I Cor. XII, 27 s. Comp. v. 1—13.

cette cérémonie, comme des rites en général, puisque, dans aucun texte sûrement authentique, nous ne le voyons procéder au baptême ni engager ses disciples à le faire. Le baptême n'était pas non plus une partie essentielle du ministère de Paul¹. Mais, s'il en fut ainsi dans la pratique, en théorie l'apôtre accorde une très grande valeur au baptême. Déjà dans l'épître aux Galates, il déclare que tous ceux qui ont été baptisés en Christ, ont revêtu Christ². Dans l'épître aux Romains, il enseigne plus explicitement que tous ceux qui ont été baptisés en Jésus-Christ, l'ont été en sa mort; qu'ils ont été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, et qu'ils sont ressuscités avec lui dans une vie nouvelle et éternelle, qui n'est plus soumise à la mort³. Le baptême n'est plus ici un pur symbole, comme l'était assurément le baptême de Jean et celui des premiers chrétiens, mais un véritable acte régénérateur, qui transforme instantanément celui qui le reçoit en une créature toute nouvelle⁴, si bien que même son corps charnel a disparu et est devenu

¹ I Cor. I, 14—17.

² Gal. III, 27.

³ Rom. VI, 3—11.

⁴ Gal. VI, 15; II Cor. V, 17.

semblable à celui du Christ¹. Les néophytes sont baptisés d'un seul et même Esprit, pour ne former tous qu'un corps, identifié avec celui du Christ et avec l'Eglise². Ils participent ainsi à toutes les grâces et bénédictions qui découlent de Christ; ils sont purifiés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de Dieu³.

Le baptême, conféré au nom de Jésus-Christ⁴, signifiait évidemment qu'en le recevant on appartenait complètement à Christ⁵, dans le sens sacramentel que nous venons de constater. Il impliquait certainement aussi la confession que Jésus-Christ est le Seigneur, puisque c'était là le dogme fondamental de l'Eglise naissante⁶. C'était un acte de foi, qui obtenait tous les dons de la foi et de l'Esprit de Dieu, accordés à tous les chrétiens indistinctement⁷. L'Eglise, recrutée ainsi, n'est pas une institution humaine, mais une corporation et un organisme pneumatiques,

¹ Col. II, 11 s.; Gal. III, 27; I Cor. VI, 15.

² I Cor. XII, 13, 27; Rom. XII, 5; Col. I, 24.

³ I Cor. VI, 11.

⁴ I Cor. I, 13.

⁵ I Cor. VI, 15.

⁶ I Cor. XII, 3.

⁷ Ces dons sont à distinguer des charismes ou dons spéciaux de la grâce : voir ci-après, p. 239 ss.

suraturels, composés de membres qui sont tous remplis d'une vie qui n'est plus de ce monde, mais qui tient déjà de la nature du monde futur, céleste et éternel¹.

On peut se demander avec raison, comme on l'a d'ailleurs souvent fait, si le baptême, qui doit être un acte de foi de celui qui le reçoit, peut être conféré légitimement aux enfants. Du point de vue paulinien, qui accentue tant le caractère surnaturel et l'action divine dans cette cérémonie, la justification du pédobaptême est encore relativement facile. Mais on ne saurait méconnaître que le baptême, tel qu'il est conçu ici, même conféré aux grandes personnes, porte atteinte à la religion foncièrement éthique de Jésus et y introduit un élément étranger, le sacramentalisme, qui a ses grands dangers. La meilleure preuve que Paul a poussé très loin l'idée sacramentelle et le danger qui en résulte, c'est qu'il relate, sans un mot de blâme, plutôt comme une chose admissible, l'usage qui s'était introduit de se faire baptiser pour les morts, assurément pour faire bénéficier de la grâce du baptême ceux qui étaient

¹ Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 178—181; Pfleiderer, I, p. 295—297.

morts sans l'avoir reçu¹. C'était attribuer à l'acte sacramentel un effet vraiment magique, celui-ci devant s'étendre à des morts, qui ne pouvaient en rien participer personnellement à celui-ci. Pour éviter toute conséquence fâcheuse du baptême, il faudrait le ramener à ce qu'il était primitivement, quand Jésus s'y est soumis; il faudrait de nouveau en faire essentiellement un acte de consécration à Dieu et à son service, accompli consciemment et intentionnellement par celui-là même qui le reçoit.

A propos de *la sainte cène*, Paul semble avoir fait des innovations non moins importantes que touchant le baptême². Les récits que les Évangiles consacrent à son institution étant grandement influencés par le paulinisme³, il est fort admissible, comme on l'a

¹ I Cor. XV, 29. Von Dobschütz déclare que Paul ne peut pas avoir approuvé cet usage: *Gemeinden*, p. 23. Mais alors il aurait été fort utile de le dire. Le silence gardé à ce sujet, permet d'en tirer la conclusion apposée. Si l'apôtre avait trouvé la chose blâmable, il l'aurait sans doute formellement dit.

² Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 181—187; Goguel, *Eucharistie*, p. 185—188; Barbier, p. 79—110.

³ J. Weiss, à Marc XIV, 22—25, et à Luc XXII, 14 ss.; Bousset, à I Cor. XI, 23—26; Loisy, I, p. 116 s., 181; II, p. 536 ss.; Barbier, p. 83—87.

soutenu, que l'idée de cette institution n'émane que de l'apôtre et qu'elle provienne d'une vision ou révélation particulière¹. Tout le monde n'admet cependant pas cette dernière opinion². Voici en tout cas ce que Paul nous apprend à ce sujet.

La sainte cène se célébrait dans les assemblées chrétiennes et formait un véritable repas, pris en commun et où les fidèles apportaient ce qu'ils voulaient manger et boire³. Sous ce rapport, on ne s'éloignait donc guère des agapes primitives. Il en est encore ainsi, quand Paul fait de la cène une communion fraternelle⁴, bien qu'ici déjà l'idée de l'Eglise, qui fait de celle-ci le corps du Christ, soit un trait nouveau et spécifiquement paulinien. Outre cela, la sainte cène est pour l'apôtre surtout une véritable communion avec Christ⁵, de même qu'aux sacrifices de l'an-

¹ I Cor. XI, 23; Bousset, à ce texte; Pfeiderer, I, p. 77, 301; Loisy, II, p. 531—534, 541. Comp. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, p. 23 s.; Barbier, p. 79—82.

² Batiffol, *Études d'histoire et de théologie*, 2^e série, 3^e éd., p. 5—7; Goguel, *Eucharistie*, p. 159—161. Le point de vue de Goguel à cet égard est rectifié par Loisy: *Revue d'Hist. et de Littérature religieuses*, 1910, p. 596 s.

³ I Cor. XI, 17—22, 33 s.

⁴ I Cor. X, 17.

⁵ I Cor. X, 15 s.

cienne alliance ceux qui en mangent sont en communion avec l'autel et qu'aux sacrifices païens ceux qui y participent sont en communion avec les démons¹. Il faut en conclure que la communion avec Christ dans l'eucharistie a dû avoir, comme dans ces cas, un caractère réaliste et non seulement symbolique². Paul comparant le pain et le vin de la cène à la manne et à l'eau du désert, les appelle sans doute un aliment et un breuvage pneumatiques ou spirituels, de même qu'il compare le Christ à un rocher spirituel³. Mais spirituel est ici synonyme de céleste et surnaturel et n'exclut nullement l'idée de choses bien substantielles⁴. Plus loin, l'apôtre dit formellement que la coupe de la cène est une communion avec le sang du Christ, et le pain une communion avec le corps du Christ⁵, ce qui confirme la ten-

¹ I Cor. X, 18—21.

² Batiffol, ouv. cité, p. 13 17; Goguel, *Eucharistie*, p. 173—179, 289; Barbier, p. 83—101.

³ I Cor. X, 2—4.

⁴ Bousset, à I Cor. X, 1—4. Comp. Lobstein, *La doctrine de la sainte cène*, p. 99 ss.; Holtzmann, *Theologie*, II, p. 183.

⁵ I Cor. X, 16. Sur le sens de ce texte et du contexte, comp. Pfeiderer, I, p. 289 s; Goguel, *Eucharistie*, p. 167—173. Goguel pense que, dans I Cor. X, 16, il ne s'agit pas du Christ glorifié, parce que le sang n'appartient pas au domaine

dance réaliste de son point de vue¹. Il déclare encore qu'en mangeant le pain et en buvant la coupe du Seigneur indignement, on se rend coupable envers le corps et le sang du Seigneur², ce qui abonde dans le même sens.

Paul fait aussi de l'eucharistie une commémoration de la mort de Jésus; il lui fait dire, instituant la cène, que la coupe est la nouvelle alliance en son sang et que, toutes les fois que les fidèles mangeront de ce pain et boiront de cette coupe, ils annonceront la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne³. Ici il s'est le plus inspiré de sa propre théologie, dont le centre est l'idée de la mort rédemptrice de Jésus-Christ, qui met fin à l'ancienne alliance, au régime de la Loi, pour y substituer la nouvelle alliance, le régime de la grâce. Mais une autre influence encore paraît avoir contribué à la formation de ces vues sur la sainte cène, celle de certains mys-

de l'esprit, p. 171 s. Mais, pour Paul, le Christ glorifié n'est pas un pur esprit; il est revêtu d'un corps céleste: voir ci-dessus, p. 150—152; Barbier, p. 96 s.

¹ Bousset, à 1 Cor. X, 14—22. Comp. Lobstein, ouv. cité, p. 106—110.

² 1 Cor. XI, 27.

³ 1 Cor. XI, 25 s.

tères grecs, où des idées sacramentelles semblables ont joué un grand rôle. Dans ces mystères, on ne symbolisait pas seulement l'histoire de quelque divinité, sa mort et sa résurrection; on était aussi persuadé que ceux qui participaient à la célébration de ces symboles bénéficiaient des effets surnaturels produits par eux. Pour l'apôtre, l'eucharistie est quelque chose de pareil: elle représente et rappelle l'immolation de Jésus-Christ et réalise en même temps la communion avec lui; elle procure aux participants toutes les bénédictions qui en découlent. Le caractère sacramentel de la cène ressort surtout du trait d'après lequel une communion indigne produit des maladies et même la mort¹.

Ces conceptions s'étant répandues dans les Eglises pagano-chrétiennes, longtemps avant la rédaction définitive de nos Évangiles, il

¹ 1 Cor. XI, 29s. Sur le caractère sacramentel de la cène et les analogies de certains mystères, voir Bousset, à 1 Cor. X, 14—22, et XI, 23—32; Heitmüller, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, p. 43—47; Goguel, *Eucharistie*, p. 187 s., 288 s.; Barbier, p. 88—109. Von Dobschütz prétend que les Corinthiens seuls ont rattaché un caractère superstitieux et magique au baptême et à l'eucharistie: *Gemeinden*, p. 23 s. Il ressort au contraire de notre exposition que Paul et les Corinthiens n'auront pas eu, à ce propos, des vues divergentes.

est naturel qu'elles se soient infiltrées dans ceux-ci, comme d'autres traits du paulinisme et de la théologie apostolique en général. Depuis longtemps, on a reconnu qu'il en est ainsi de la formule de Luc qui dit que l'eucharistie doit être célébrée en mémoire de Jésus-Christ¹. Mais c'est aussi le cas de l'idée que la coupe représente le sang de la nouvelle alliance². Jésus n'a en effet pas eu la pensée de fonder une telle alliance, en opposition à l'ancienne. Il en est de même des premiers apôtres, qui voulaient, aussi peu que le Maître, se séparer du judaïsme. Dans aucune parole authentique, ils n'ont davantage fait jouer un rôle quelconque au sang de Jésus, dans l'œuvre du salut. On trouve cela pour la première fois chez Paul³. L'expression: « Ceci est mon corps », doit provenir de la même source⁴; car elle implique un mysticisme christologique complètement étranger à Jésus et aux premiers apôtres, mais tout à fait familier à Paul. Il se peut

¹ Luc XXII, 19. Comp. I Cor. XI, 24 s.

² Marc XIV, 24 et parall.

³ Gal. IV, 24 ss.; I Cor. XI, 25; II Cor. III, 6, 14; Rom. III, 25; V, 9.

⁴ I Cor. XI, 24. Comp. Marc XIV, 22 et parall.; Loisy, I, p. 100, 181; II, p. 538 ss.

même qu'en identifiant le dernier repas de Jésus avec la pâque juive, on se soit laissé guider par l'apôtre et par un point de vue doctrinal, non par un fait historique¹. Il est surtout évident que Jésus, loin de songer, pendant son dernier repas, à instituer un rite ecclésiastique pour les temps futurs, était entièrement sous l'impression de l'avènement imminent du royaume de Dieu, impliquant la transformation du monde actuel². Il est donc très probable que l'idée de l'institution de la sainte cène par Jésus, ne remonte pas au delà de Paul.

Une confirmation de ces conclusions se trouve dans la *Didachè*, composée probablement vers l'an 100 et reflétant des vues répandues en Syrie³. Cet écrit a sûrement le mieux conservé le type primitif et judéo-chrétien de l'eucharistie. Celle-ci est ici surtout un repas d'action de grâces, eu égard aux bienfaits de l'Évangile. Elle exprime l'union intime de tous les chrétiens. Mais on n'a aucun souvenir de son institution par

¹ I Cor. V, 7; Loisy, II, p. 506 ss.; Goguel, *Eucharistie*, p. 192; Barbier, p. 75—79.

² Marc XIV, 25; Luc XXII, 16.

³ Goguel, *Eucharistie*, p. 229—231. Comp. Barbier, p. 35 s.

Jésus. On n'y rattache point une commémoration de sa mort. Elle n'est pas davantage mise en rapport avec le corps, la chair et le sang de Jésus-Christ. Par contre, elle est dans une liaison intime avec l'attente ardente que tous les chrétiens seront réunis bientôt, de toutes les parties de la terre, dans le royaume de Dieu¹. C'est un point de vue fort semblable à celui que nous avons constaté parmi les premiers chrétiens, indépendamment de ces renseignements supplémentaires². Et il concorde le mieux avec la relation la plus authentique du dernier repas pris par Jésus avec ses disciples³. Cette concordance corrobore ce que nous avons dit sur les innovations introduites par Paul dans la doctrine de la cène. Mais ces innovations n'ont pas été heureuses. Car la transformation des agapes, des repas fraternels primitifs, en un véritable sacrement, avec tendance magique, a été une grande déviation de l'Evangile purement éthique de Jésus. Elle a, en outre, ouvert la porte à d'autres déviations, plus

¹ P. Sabatier, *La Didachè*, p. 54—56, 99—115; J. Réville, *Revue de l'Hist. des Religions*, LVI, p. 46—56; Goguel, *Eucharistie*, p. 240—245; Barbier, p. 147—150.

² Voir ci-dessus, p. 13 s.

³ Piepenbring, *Jésus historique*, p. 67; Barbier, p. 22—40.

graves encore: la doctrine catholique de la transsubstantiation et la messe sont en réalité sorties de là.

Si touchant le baptême et l'eucharistie, Paul s'est beaucoup engagé dans une nouvelle voie, ces pratiques se présentent de plus comme un élément superflu dans son système. La foi, dans le sens paulinien, procure en effet à celui qui la possède un salut complet pour la vie et pour l'éternité. Tout semble prouver qu'elle est pleinement suffisante dans ce but. Après avoir considéré ce que l'apôtre en dit, l'idée ne viendrait à personne qu'elle puisse avoir besoin d'un complément quelconque. La foi nous fait entrer en communion avec Christ à un tel point qu'on est indissolublement uni à lui et uni, par cela même, tout aussi intimement, aux frères, puisque tous ne forment qu'un seul corps, dont Christ est la tête. Tous puisent ainsi à la source intarissable de toute grâce excellente et de tout don parfait. Les sacrements ne peuvent absolument rien ajouter à la vie et au salut qu'on obtient ainsi par la foi. Pourquoi donc l'apôtre leur fait-il une place importante dans son système? Evidemment parce qu'ils étaient en usage dans l'Eglise avant lui.

C'est de là qu'il a emprunté ces rites. Il leur a ensuite imprimé un cachet particulier, comme il a fait pour d'autres emprunts du même genre, afin de les enchâsser, tant bien que mal, dans son système¹. Si jamais on a été en droit de dire que tout ce qui est inutile ou superflu est nuisible, il semble que ce soit surtout le cas ici; car la transformation de nos deux rites en sacrements, n'a pas seulement porté atteinte à la religion foncièrement éthique prêchée par Jésus, mais aussi à la haute spiritualité des principes qui constituent l'essence du paulinisme.

¹ Goguel est d'un autre avis: *Eucharistie*, p. 179 - 184.

CHAPITRE VII

Les charismes et les fonctions ecclésiastiques.

A l'instar des sacrements, *les charismes* ou dons spéciaux de la grâce se trouvent, eux aussi, en connexion avec la vie de l'Eglise. De même que Paul fait dépendre toute l'œuvre du salut et toutes les institutions chrétiennes directement de Dieu et de son Esprit ou du Christ glorifié, de même il conçoit les autorités et les fonctions ou charges ecclésiastiques. Il dit : « Dieu a placé dans l'Eglise premièrement les apôtres, secondement les prophètes, troisièmement les docteurs, ensuite ceux qui font des miracles, puis ceux qui ont le don de guérison, le don des œuvres de charité, des soins administratifs, ou le don de parler en langues de toutes sortes ¹. » Mais, s'il y a différents dons de la grâce et, par suite, diverses fonctions dans l'Eglise,

¹ I Cor. XII, 28. Comp. Rom. XII, 6—8; Eph. IV, 11 s.

l'Esprit de Dieu est l'unique promoteur de tous ces dons et l'inspirateur de toutes ces fonctions; et voilà pourquoi une grande harmonie doit régner entre celles-ci, comme entre les différents membres du corps humain¹.

Le titre d'*apôtre* désigne en général, comme le nom l'indique, un envoyé, un délégué, celui qui est chargé d'une mission². Aussi n'est-il pas réservé aux Douze et à Paul, mais appliqué aux missionnaires chrétiens indistinctement³. Jacques, frère du Seigneur, et sans doute d'autres de ses frères, portent ce titre⁴. Paul distingue les Douze d'autres apôtres⁵. La meilleure preuve qu'on admettait un nombre indéterminé ou illimité d'apôtres, c'est que Paul combat de faux apôtres⁶, sans songer aux Douze⁷. Le

¹ I Cor. XII, 4—26.

² J. Réville, *Origines*, p. 27—30, § 1, 129 ss. Comp. Batiffol, *L'Eglise naissante*, p. 46 ss.

³ I Thess. II, 6; I Cor. IV, 9; IX, 5; II Cor. VIII, 23; Rom. XVI, 7; Phil. II, 25. Comp. Weizsäcker, p. 608—610; J. Réville, *Origines*, p. 129 ss.; Giffert, p. 646—651; Holtzmann, *Apostelgeschichte*, p. 29 s.; Harnack, ouv. cité, p. 230 ss.; von Dobschütz, *Probleme*, p. 103 ss.

⁴ Gal. I, 19; I Cor. IX, 5.

⁵ I Cor. XV, 3—7.

⁶ II Cor. XI, 12—15.

⁷ II Cor. III, 1; XI, 5; XII, 11.

titre spécial d'apôtre revenait cependant de préférence à ceux que Jésus avait choisis pour en faire les collaborateurs de son œuvre. Paul, n'ayant pas reçu son apostolat de cette façon, cherchait à le légitimer en rappelant la vocation ou mission toute particulière qui lui fut adressée par Dieu et par l'intervention du Christ, au moment de sa conversion¹. Selon lui, il fallait être envoyé ou délégué spécialement pour avoir le droit de prêcher l'Évangile². Outre cela, les apôtres se légitimaient par les miracles qu'ils opéraient³. Si l'apostolat occupe le premier rang parmi les charges ecclésiastiques⁴, c'est sans doute parce que les apôtres ont fondé les communautés chrétiennes et sont ainsi devenus les colonnes, les fondements de l'Église ou qu'ils en ont posé les fondements⁵.

¹ I Thess. II, 3 s.; Gal. I, 1 s., 11 s., 15 ss.; II, 8 s.; I Cor. I, 1, 17; II, 6—13; IV, 1; IX, 1; XV, 9 s.; II Cor. I, 1; III, 5 s.; IV, 1; V, 18 — VI, 1; XII, 1 ss.; Rom. I, 5, XV, 15; Col. I, 1.

² Rom. X, 15. Comp. Gal. II, 7.

³ II Cor. XII, 12; Rom. XV, 13 s.

⁴ I Cor. XII, 28.

⁵ Gal. II, 9; I Cor. III, 10. Comp. Eph. II, 20; Act. II, 42.

Les prophètes étaient plus particulièrement des prédicateurs parlant sous l'inspiration divine. Ils étaient censés connaître les mystères de la foi, cachés au commun des chrétiens ou des mortels en général et qu'ils révélaient aux autres. Ils parlaient avec enthousiasme, mais sans tomber dans l'extase, comme les glossolales, qui ne parlaient pas non plus distinctement. Les prophètes, au contraire, s'exprimaient dans un langage compréhensible pour tout le monde, parce qu'ils étaient maîtres de leur inspiration. Ils devaient remuer les âmes et les reprendre, les convaincre de péché et les amener contrites à Dieu, en vue de leur réconciliation et de leur salut. Ils devaient aussi élever et remonter les cœurs, en dévoilant les plans de la sagesse et de la miséricorde divines à l'égard de l'humanité pécheresse¹. Tout chrétien avait le droit de prophétiser, s'il en avait le don². Ce don, compris dans le sens paulinien, ne consistait donc pas à prédire l'avenir, mais à prêcher l'Evangile, pour instruire, exhorter et édifier les auditeurs,

¹ I Cor. XIV, 2—6, 23—33. Comp. I Cor. II, 9 ss.; XIII, 2; XV, 51 s.; Rom. XI, 25 ss.; Eph. III, 5.

² I Cor. XIV, 31. Comp. Act. II, 1—4, 17 ss., 38 s.

pour gagner aussi à la foi ceux qui ne la possédaient pas encore¹.

Les docteurs enseignaient également, non sous l'inspiration spéciale ou directe de Dieu, comme les prophètes, ni pour révéler des choses extraordinaires, mais pour faire connaître plus à fond et en détail, aux nouveaux venus, les différentes vérités de l'Evangile, pour développer et étendre la connaissance chrétienne². Ils devaient être une espèce de catéchètes, comme les rabbins juifs, exposant et expliquant le contenu de l'Ecriture sainte, la tradition chrétienne, la différence entre l'ancienne et la nouvelle alliance et tout ce qu'il s'agissait de croire ou de faire pour être un vrai chrétien³. Les docteurs ont évidemment été les premiers théologiens chrétiens, s'appliquant à définir la doctrine des apôtres⁴. Ils formaient aussi peu une caste à part que les apôtres et les

¹ Weizsäcker, p. 613—615; J. Réville, *Origines*, p. 126—128; Giffert, p. 651—654.

² I Cor. XII, 8; XIII, 2; XIV, 6; Rom. XII, 7.

³ Weizsäcker, p. 616; J. Réville, *Origines*, p. 127 s.; Giffert, p. 654—656. Harnack montre que, touchant les apôtres, les prophètes et les docteurs, les premiers chrétiens se sont en partie inspirés du judaïsme : ouv. cité, p. 237 ss.

⁴ I Cor. III, 6; IV, 17; Col. III, 16. Comp. Act. XVIII, 24—28.

prophètes. On pouvait être à la fois apôtre et docteur¹, ou apôtre et prophète². Le pouvoir d'enseigner était un don de Dieu, comme l'apostolat et la prophétie³.

Il est évidemment moins question de charges spéciales et officielles que de simples dons spontanés et personnels, quand Paul, après avoir mentionné les apôtres, les prophètes et les docteurs, parle encore de ceux qui font des miracles, de ceux qui ont le don de guérison, le don des œuvres de charité, le don des soins administratifs et celui de parler en langues⁴. Lui-même possédait certainement tous ces dons à la fois; cela ressort de sa carrière apostolique. Il n'était pas seulement apôtre, mais aussi prophète et docteur⁵. Il avait également le don des langues⁶, mentionné par lui en dernier lieu et dont il faut encore dire un mot.

La glossolalie, fort mal présentée dans le livre des Actes⁷, apparaît sous son vrai jour

¹ I Cor. XIV, 6. Comp. Act. XIII, 1.

² Eph. II, 20; III, 5.

³ I Cor. XIV, 26. Comp. XII, 4—11.

⁴ I Cor. XII, 28.

⁵ I Cor. XIV, 6.

⁶ I Cor. XIV, 6, 18.

⁷ II, 1—13.

chez Paul. Les glossolales parlaient dans les assemblées chrétiennes, comme les prophètes. Mais, à la différence de ceux-ci, ils parlaient en extase et émettaient des sons inarticulés, des paroles incohérentes, des phrases brisées et incompréhensibles. Leur langage avait besoin d'être traduit en paroles intelligibles par un interprète, sous peine de ne contribuer en rien à l'édification des auditeurs¹. Paul, en homme relativement sobre et pratique, préférait de beaucoup la prophétie, la prédication intelligible de l'Evangile, à la glossolalie, parce que la première était un excellent moyen de gagner les incrédules à la foi et d'édifier les croyants, tandis que la seconde ne faisait souvent que surexciter les esprits².

Les fonctions ou dignités dont nous venons de parler, avaient un caractère général. Aussi, selon la croyance de tous, est-ce Dieu lui-même qui suscitait les apôtres, les prophètes et les docteurs et qui conférait les autres dons spirituels. Les dignitaires ecclésiastiques suscités ainsi ne dépendaient ni

¹ I Cor. XII, 10, 28, 30; XIII, 1; XIV, 2—23.

² I Cor. XIV, 5—12, 19, 23 ss.

de l'intervention ni du choix des Eglises. Ils n'étaient pas non plus rattachés à des communautés spéciales, comme d'autres dignités et dignitaires¹. Parmi ces derniers, Paul mentionne des personnes qui semblent avoir joué le rôle de présidents ou de moniteurs d'une communauté particulière². Leur autorité paraît avoir été toute morale et limitée aux intérêts locaux. Dans chaque communauté, il fallait en effet avoir un lieu de réunion, assurer la régularité et le bon ordre des assemblées, exécuter les mesures prises par la communauté, s'occuper de ses intérêts matériels, faire la correspondance en son nom, veiller à la conversion des nouvelles recrues et empêcher les frères de se laisser séduire par d'autres enseignements ou entraîner par leurs mauvais penchants. C'était assurément pour s'acquitter de ces différentes fonctions et d'autres de ce genre, qu'il fallait une ou plusieurs personnalités bien qualifiées. Les communautés, qui étaient souveraines, les désignaient évidemment dans ce but, à moins que ces hommes ne se désignassent en quelque sorte eux-mêmes,

¹ Harnack, ouv. cité, p. 243 ss.

² 1 Thess. V, 12 s.; Rom. XII, 8.

par les services spontanés qu'ils rendaient. Il y avait là un état de choses fort inorganique, où l'esprit fraternel l'emportait encore, du moins dans les premiers temps, sur le fonctionnarisme ecclésiastique¹.

C'est sans doute dans la même catégorie de dignitaires qu'il faut ranger *les évêques* et *les diacres* dont Paul parle en passant, dans l'Épître aux Philippiens², et seulement dans cette lettre qui date de la fin de sa vie. Ce qui prouve déjà que les évêques en question ne peuvent nullement être assimilés aux évêques des temps postérieurs, comme on l'a souvent fait, c'est qu'il y a plusieurs évêques purement locaux dans cette communauté, de même qu'il y a plusieurs diacres. Tout semble prouver que les uns et les autres remplissaient des fonctions administratives et géraient surtout les revenus de la communauté, avec cette différence que les évêques étaient plutôt les surveillants administratifs, tandis que les diacres paraissent avoir été leurs subordonnés. Paul les nomme en tête de son épître, parce que celle-ci avait surtout pour but de remercier

¹ Weizsäcker, p. 623—627 ; J. Réville, *Origines*, p. 141—144.

² I, 1.

la communauté des secours qu'elle lui avait envoyés et dont les évêques et les diacres auront eu l'occasion de s'occuper spécialement en leur qualité d'administrateurs. Des dignitaires pareils ne semblent avoir existé plus anciennement ni dans les communautés pauliniennes ni ailleurs, sans quoi Paul n'aurait certainement pas omis de les mentionner dans ses épîtres plus anciennes, en particulier dans la nomenclature probablement complète qu'il donne, dans I Corinthiens XII, des fonctions ecclésiastiques. Ou bien, s'ils ont alors déjà existé, ils ne peuvent avoir occupé qu'une place inférieure, autrement l'apôtre ne les aurait pas passés sous silence¹.

On a souvent identifié les évêques de Philippiques avec les presbytres ou anciens. On pouvait s'appuyer pour cela sur le livre des Actes, qui rapporte qu'au retour de leur premier voyage missionnaire, Paul et Barnabas, en passant par Lystre, Iconium et Antioche de Pisidie, nommèrent des presbytres dans chacune de ces villes². Plus loin, ce livre raconte même, dans un morceau em-

¹ Weizsäcker, p. 630 ss. ; J. Réville, *Origines*, p. 145—166.

² Act. XIV, 21—23.

prunté en partie à une source, que Paul, de passage à Milet, manda auprès de lui les presbytres de l'Eglise d'Ephèse et leur dit de prendre garde à eux et à tout le troupeau sur lequel le saint Esprit les a établis comme évêques¹. L'organisation première des communautés chrétiennes ayant certainement été différente suivant les localités, ces renseignements pourraient être fondés, tout en ne concordant pas avec les épîtres pauliniennes, où il n'est jamais question de presbytres. Mais il se peut aussi que l'auteur des Actes présente les autorités ecclésiastiques d'autrefois à l'instar de celles qui existaient de son temps; car nous savons, par les Lettres pastorales, que, vers la fin du I^{er} siècle de l'ère chrétienne, il y avait positivement dans les Eglises un gouvernement presbytéral organisé, comme l'auteur des Actes le présuppose déjà pour les temps plus anciens².

La meilleure preuve qu'à l'origine il n'y avait, dans les communautés chrétiennes, aucune organisation fixe, aucune autorité régulièrement constituée, c'est que Paul écrit

¹ Act. XX, 17—28.

² J. Réville, *Origines*, p. 168—176.

toujours aux communautés elles-mêmes et jamais à un chef ou à un corps ecclésiastique, les représentant toutes collectivement ou chacune en particulier¹. Il ne le fait même pas, quand il propose quelque mesure disciplinaire ou autre². Tous les chrétiens, étant des enfants de Dieu, étaient en effet égaux entre eux³. Ce principe domine aussi les divers charismes ou dons de Dieu. Toutes les fonctions produites par l'Esprit, ne sont donc que des services qui sont à remplir dans l'intérêt commun⁴. Il ressort de nombreux cas que chaque communauté exerçait ses pleins pouvoirs dans toutes les circonstances: elle choisissait ses représentants, elle jugeait ses membres, elle organisait les collectes, elle jouissait en général d'une complète indépendance⁵. Comment d'ailleurs aurait-on pu songer sérieusement à une organisation ecclésiastique dans le vrai sens du mot, alors

¹ I Thess. I, 1; Gal. I, 2; I Cor. I, 2; VII, 17; XVI, 1, II Cor. I, 1. Comp. Rom. I, 7; Col. I, 1 s.; Phil. I, 1.

² I Cor. V ss.

³ Gal. III, 26, 28.

⁴ I Cor. XII, 4—30.

⁵ Gal. VI, 1; I Cor. IV, 3; V, 13 ss.; VI, 1 ss.; VII, 6, 10, 12, 17 ss., 25 ss.; X, 14 s.; XI, 13 ss.; XIV, 39 s.; XVI, 1 ss., 16; II Cor. II, 6 ss.; III, 1; VII, 12, 15 s.; VIII, 18 s.; XIII, 2 ss.; Rom. XV, 26.

que tout le monde s'attendait à la fin imminente du monde, si bien que Paul lui-même pensait, jusque vers la fin de sa vie, qu'elle se produirait encore de son vivant¹?

Autant il est évident qu'au sein de la chrétienté primitive personne n'eut et ne put avoir l'idée de l'organisation d'une hiérarchie ecclésiastique et sacerdotale, telle qu'elle se forma plus tard dans l'Eglise catholique, autant il est certain que, chez Paul, on découvre déjà le principe fondamental de cette organisation. Car, d'après celle-ci, tout le clergé se distingue essentiellement des simples fidèles par les dons surnaturels dont chacun de ses membres est censé revêtu par le sacre ou l'investiture qu'il reçoit. Or ce principe est emprunté à Paul, qui fait dériver directement de Dieu, de son Esprit ou du Christ glorifié les dons ou charismes qui rendent les apôtres, les prophètes, les docteurs et les autres conducteurs des Eglises capables de remplir leurs fonctions. C'est basé là-dessus que le clergé romain peut avoir la prétention de relever d'une institution divine et d'avoir, par suite, le droit de

¹ J. Réville, *Origines*, p. 112—122, 176—179.

dominer souverainement le peuple laïque. Paul est donc le père, non seulement du sacramentalisme, mais aussi du sacerdotalisme au sein de l'Eglise. Les deux se commandent d'ailleurs et se complètent réciproquement. Leur caractère catholisant s'affirme nettement, déjà chez l'apôtre, par leur union intime avec la notion paulinienne de l'Eglise, cette institution surnaturelle, qui n'a rien de commun avec ce monde.

Dans l'enseignement de Jésus, nous ne trouvons rien de pareil, parce que le Seigneur n'eut pas l'idée de fonder une Eglise. Les disciples dont il s'est entouré soutenaient un rôle qui se confond, dans la forme, avec celui des disciples de Jean-Baptiste, des pharisiens ou des anciens prophètes. Il n'y a pas, dans le groupe des premiers amis de Jésus, la moindre trace de charismes ou de dons surnaturels assimilables à ceux qu'exige l'exercice des fonctions ecclésiastiques, dans le sens paulinien ou catholique. L'action de l'Esprit de Dieu dans un tel sens, ne fut jamais pour Jésus un sujet de réflexion, parce qu'il ne croyait pas non plus l'homme incapable de s'acquitter des obligations religieuses et morales les plus variées.

Aussi, pour préparer les apôtres à leur

ministère, s'est-il contenté de les inviter à le suivre, afin d'apprendre, par son exemple, à connaître et à remplir la tâche qui les attendait¹. Une fois initiés, de cette façon, à leur mission, il les envoya prêcher la repentance et la venue prochaine du royaume de Dieu, comme il le faisait lui-même². Il était persuadé qu'en répandant ainsi la bonne semence de l'Evangile, celle-ci lèverait spontanément et produirait des fruits abondants dans tous les cœurs bien disposés, qui ne manquaient pas à ses yeux³. Quant à l'action de l'Esprit de Dieu, il la jugeait seulement nécessaire à lui, — et sans doute aussi aux apôtres, — pour chasser les démons ou guérir les malades⁴. Mais, comme il avoue que lui-même a besoin de ce secours, dans le but indiqué, on voit qu'il s'agit ici de tout autre chose que des charismes pauliniens, qui doivent rendre certains chrétiens aptes à remplir des fonctions ecclésiastiques.

¹ Marc I, 16—20; II, 14; Matth. VIII, 19—22; Luc. IX, 57—62.

² Matth. IV, 17, 23; X, 7; Marc I, 14 s.; VI, 12; Luc IV, 43; X, 9, 11.

³ Marc IV, 3—9, 26—29; Matth. XIII, 31 s.; Luc XIII, 18 s.

⁴ Matth. XII, 28; Luc XI, 20. Comp. Marc VI 13.

L'Evangile primitif ne suppose jamais qu'il faille un secours divin quelconque, soit au Maître, soit aux disciples, pour être à même de prêcher l'Evangile, de s'acquitter de cette tâche capitale de leur ministère. Selon Paul, les charismes sont au contraire indispensables, parce qu'il veut enlever tout mérite à l'homme. Dans ce but, il enseigne, non seulement que celui-ci ne peut être sauvé que par la grâce divine, mais encore que, pour remplir des fonctions particulières dans l'Eglise, il lui faut en sus autant de grâces spéciales.

CHAPITRE VIII

L'espérance chrétienne et l'eschatologie.

L'espérance est le couronnement de la vie chrétienne et une vertu cardinale, à côté de la foi et de la charité¹; elle est produite, comme celles-ci, par l'Esprit de Dieu². L'espérance nous remplit de joie et de courage³. Son objet principal est le salut⁴, qui est en même temps le but suprême de la prédication de l'Evangile⁵. Celui-ci engendre et l'espérance⁶, et la foi⁷. Le salut est généralement considéré comme futur⁸, puisqu'il ne sera pleinement révélé et réalisé

¹ I Cor. XIII, 13; I Thess. I, 3; V, 8; Col. I, 4 s.

² Gal. V, 5; Rom. V, 5; XV, 13. Comp. Gal. V, 22; I Cor. XII, 3, 9, 31—XIII, 13; Rom. XII, 3.

³ Rom. XII, 12; II Cor. III, 12.

⁴ Rom. VIII, 24 s.

⁵ Rom. I, 16; I Cor. I, 21; XV, 1 s.

⁶ Col. I, 23.

⁷ Rom. X, 17.

⁸ I Cor. XV, 19; Rom. V, 9; XIII, 11.

qu'à l'avènement glorieux de Jésus-Christ¹. Comme nous serons surtout sauvés de la mort, le salut peut être identifié avec la vie éternelle²; et les deux peuvent l'être avec la gloire divine ou céleste, qui est aussi un objet de l'espérance chrétienne³.

La vie éternelle n'est toutefois pas seulement quelque chose de futur ou de céleste. Elle a, au contraire, son point de départ dans la vie actuelle, puisque, dès maintenant, tous les croyants sont morts avec Christ au vieil homme et ressuscités avec lui dans une vie nouvelle, qui est impérissable et éternelle, et puisque le Christ glorifié, avec tous ses dons célestes, vit et agit en eux⁴. Voilà pourquoi aussi les chrétiens se transforment, dès cette vie, à l'image du Seigneur Jésus, et sa gloire devient la leur⁵. Seulement cette vie nouvelle et supérieure demeure, pendant l'existence terrestre, voilée ou cachée et ne paraîtra pleinement qu'avec l'a-

¹ I Cor. V, 5.

² II Cor. II, 15 s.; Rom. V, 17, 21; VI, 22 s.

³ Rom. V, 2; VIII, 18; IX, 23; I Cor. II, 7; II Cor. IV, 17; Col. III, 4.

⁴ Rom. VI, 4-11; Gal. II, 20; Col. III, 1-3.

⁵ II Cor. III 17 s.

vènement glorieux du Christ¹. A cause de la présence virtuelle et de la réalisation partielle de la vie éternelle au sein de la vie actuelle des croyants, la mort corporelle ne leur inspire plus aucune crainte; elle n'est plus même une véritable mort, mais un simple sommeil².

Dans les premiers temps apostoliques, l'espérance chrétienne a dû se confondre, plus ou moins, avec celle de Jésus lui-même. Si la foi, dans un sens spécifique, ne joue pas un grand rôle dans son enseignement, celui-ci est d'autant plus dominé par l'espérance de l'avènement imminent du royaume de Dieu. Cette espérance fut partagée par la première génération chrétienne, avec cette seule différence qu'elle était inséparable de la parousie de Christ, qui n'est affirmée par Jésus que vers la fin de son ministère. Longtemps, Paul paraît s'en être tenu à ce point de vue primitif de l'Eglise, comme cela ressort de I Thessaloniens, son plus ancien écrit parvenu jusqu'à nous et qui reflète assurément encore le mieux le genre de sa pré-

¹ Col III, 3 s.

² I Thess. IV, 13—15; 1 Cor. VII, 39; XI, 30; XV, 6, 18, 20, 51.

dication durant la première et la plus longue période de son apostolat¹. Mais sa christologie, qui est aussi moins accentuée dans cette épître que dans ses lettres plus récentes et qui est visiblement allée en s'enrichissant, a modifié, en quelque mesure, son eschatologie. Il a certes toujours professé la conviction que le royaume de Dieu serait une grandeur future et n'apparaîtrait qu'à la fin du monde actuel². Mais il n'en est pas moins vrai qu'aux yeux de Paul le Christ glorifié exerce, depuis sa résurrection, une véritable royauté³, qui se fait principalement sentir dans l'Eglise⁴. C'est ce qui a porté l'apôtre à ne pas parler seulement du règne ou du royaume actuel de Christ, mais aussi de celui de Dieu, fondé non avec des paroles, mais avec des actes⁵. Il est même allé une fois jusqu'à dire que le royaume de Dieu ne se réalise pas par le manger et le boire, mais par la justice, par la paix et par la joie dans le

¹ Comp. I Cor. XV, 1—11.

² I Thess. II, 12; Gal. I, 4; V, 21; I Cor. VI, 9 s.; XV, 42—50; II Cor. IV, 17—V, 10; Rom. VIII, 18—25; Col. III, 24 s.; Phil. IV, 6.

³ I Cor. XV, 24 s.; Col. I, 13; II, 9—15.

⁴ Col. I, 18, 24. Comp. Eph. I, 22 s.

⁵ I Cor. IV, 20.

saint Esprit¹. Ce sont là des traits isolés de son enseignement. Ils sont néanmoins le signe évident d'une nouvelle conception, qui identifie le royaume de Dieu avec l'action du saint Esprit ou du Christ glorifié dans les cœurs et dans l'Eglise, qui ajoute à son caractère eschatologique et futur un caractère moral et présent, sans sacrifier, il est vrai, son essence surnaturelle, qui est celle de l'Eglise et de la vie chrétienne individuelle.

Si ce changement significatif se trouve dans un rapport intime avec le rôle attribué par Paul au Christ glorifié, il est, d'un autre côté, en connexion avec sa notion de l'Eglise, qui joue un si grand rôle dans son système. Jésus-Christ, exerçant une véritable royauté depuis sa résurrection, en combattant ses ennemis, en donnant aux chrétiens les prémices de son Esprit, en vivant dans les cœurs des croyants et dans l'Eglise, commence ainsi à établir effectivement son règne, qui se confond plus ou moins avec celui de l'Eglise. Entrer dans l'Eglise et jouir des bienfaits de la foi chrétienne, c'est donc entrer dans le royaume du Christ². D'un au-

¹ Rom. XIV, 17.

² Col. I, 13. Comp. IV, 11.

tre côté, l'apôtre oppose l'Eglise et les chrétiens au monde profane et pécheur¹. L'épithète de « saints », qu'il décerne si souvent aux chrétiens² implique également cette opposition. Car, dans sa bouche, ce terme a fréquemment le sens du terme correspondant de l'Ancien Testament et signifie, non pas avant tout « moralement pur », mais « séparé du monde profane et consacré à Dieu »³. Il faut remarquer enfin qu'aux yeux de Paul la résurrection de Jésus-Christ marque à la fois la propre glorification du Seigneur et le moment de la naissance de l'Eglise. L'existence de celle-ci et le règne du Christ devaient donc se confondre pour lui. Et comme, d'autre part, l'œuvre de Christ est celle de Dieu, les règnes de l'un et de l'autre sont inséparables. Si, dans les dernières épîtres de Paul, nous ne rencontrons encore que les germes de cette modification de la notion du royaume de Dieu, ils sont déjà bien visibles et accentués. C'est

¹ Gal. I, 4; VI, 14; I Cor. II, 6 ss.; V, 11; VI, 11, 15, 19 s.; II Cor. V, 17; VI, 14—17; Rom. VIII, 1—17; Phil. III, 20; II, 15 s.; Col. II, 20; III, 1—11. Comp. Eph. II; IV, 17—24.

² Voir ci-dessus, p. 209.

³ Comp. Feine, p. 438 s., 451—453.

sous cette influence que la même modification se glissa ensuite dans d'autres écrits du Nouveau Testament et aussi dans les Évangiles¹. L'explication de la double notion du royaume de Dieu qu'on trouve dans ceux-ci, doit être cherchée ici et non ailleurs, comme on l'a fait trop souvent. C'est le paulinisme qui a transformé, également sous ce rapport, certains principes fondamentaux de l'Évangile primitif.

Relativement à *l'eschatologie* en général, Paul partage encore grandement et accentue d'abord exclusivement le point de vue juif et judéo-chrétien. Avec tous les premiers chrétiens, il parle du jour du Seigneur, qui viendra comme un larron dans la nuit². Il pense que lui et ses lecteurs vivront jusqu'à ce moment³, qui semble coïncider avec la fin du monde actuel⁴.

Le salut éternel des croyants est indissolublement rattaché à la parousie⁵, où Christ

¹ Wernle, *Die Reichsgotteshoffnung*.

² I Thess. V, 2.

³ I Thess. IV, 15, 17; I Cor. I, 7 s.; XV, 51 s.

⁴ I Cor. X, 11. Comp. I, 7 s.; VII, 29; XV, 23 s.; II Cor. I, 13 s.; Rom. XIII, 11 s.

⁵ I Thess. IV, 16 s.; I Cor. XV, 52—57.

reviendra du ciel¹, entouré des saints anges², pour paraître aux yeux du monde³. Le Seigneur jettera une vive lumière sur les choses cachées et dévoilera ce qui se passe dans les cœurs, pour que chacun reçoive ce qu'il a mérité⁴. Un énorme feu consumera tout ce qui est sans valeur dans la vie des chrétiens⁵. A la voix d'un archange et au son de la trompette de Dieu, ceux qui sont morts en Christ ressusciteront⁶. Les fidèles vivants seront transformés; leur corps mortel et corruptible sera remplacé par un corps immortel et incorruptible⁷. Eux et les ressuscités seront enlevés vers les nues, pour aller à la rencontre du Seigneur et être toujours avec lui⁸. Christ procédera alors au jugement⁹. Si Dieu apparaît aussi comme juge, assis sur son tribunal¹⁰, c'est qu'il exercera le jugement

¹ I Thess. I, 10; IV, 16. Comp. II Thess. I, 7.

² I Thess. III, 13. Comp. II Thess. I, 7.

³ I Thess. II, 19; V, 23; I Cor. I, 7; XV, 23; Col. III, 3 s.

⁴ I Cor. IV, 5. Comp. Rom. XIII, 12.

⁵ I Cor. III, 13—15. Comp. II Thess. I, 8.

⁶ I Thess. IV, 16; I Cor. XV, 52.

⁷ I Cor. XV, 52—54.

⁸ I Thess. IV, 17.

⁹ I Cor. IV, 4 s.; II Cor. V, 10.

¹⁰ I Cor. V, 13; Rom. II, 3, 5 ss.; III, 6; XIV, 10.

par Jésus-Christ¹. De même Dieu ressuscitera les morts², mais par Jésus-Christ³ et sous l'action immanente du saint Esprit⁴. Les infidèles périront tous, la mort étant le salaire du péché non réparé par la foi chrétienne⁵. L'idée de l'enfer, tant accentuée dans l'enseignement de Jésus, est tout à fait étrangère à la pensée paulinienne. Les mauvais anges seront aussi jugés, par les élus mêmes⁶. Ceux-ci régneront en effet avec Christ⁷. Ils participeront à sa gloire et à celle de Dieu, dans le royaume de Dieu définitivement établi⁸. Ils jouiront du salut⁹, de la vie éternelle¹⁰, dont la possession avait toujours pour Paul une importance capitale¹¹. Avant la fin de ce monde, Christ remportera la vic-

¹ Rom. II, 16. Comp. I Thess. III, 13.

² I Cor. VI, 14; II Cor. I, 9; IV, 14.

³ I Thess. IV, 14. Comp. Phil. III, 10 s., 20 s.

⁴ Rom. VIII, 11.

⁵ Gal. VI, 8; I Cor. I, 18; III, 17; II Cor. II, 15; IV, 3; Rom. II, 12; VI, 23; VII, 5; VIII, 13; IX, 22.

⁶ I Cor. VI, 2 s.

⁷ I Cor. IV, 8. Comp. II Tim. II, 12.

⁸ I Thess. II, 12; I Cor. II, 7; VI, 9 s.; XV, 49 s.; II Cor. IV, 17; Rom. V, 2; VIII, 17 s.; Phil. III, 20 s.

⁹ I Thess. V, 9; I Cor. V, 5; Rom. XIII, 11

¹⁰ Gal. VI, 8; Rom. II, 7; V, 21; VI, 22 s.

¹¹ I Cor. XV, 19, 32.

toire sur tous ses ennemis¹. Ce sont principalement Satan et l'armée des anges malfaisants, qui habitent dans les airs². Parmi ces ennemis, il faut aussi ranger la mort³.

Quel sera le théâtre de ces scènes? Sera-ce la terre, suivant la notion du règne messianique dans l'Ancien Testament, ou bien le ciel, ou encore l'espace qui sépare les deux? Les opinions diffèrent à ce sujet⁴. Il est toutefois infiniment probable que, pour Paul, le jugement aura lieu sur la terre, où se trouvent les infidèles, soumis au jugement. S'il dit que les élus iront au-devant du Seigneur dans les airs⁵, cela ne peut pas être pour y séjourner avec lui, mais pour s'associer aux anges qui l'accompagnent, pour former un cortège grandiose autour de lui et rendre son apparition sur la terre d'autant plus solennelle. S'il parle aussi de la Jérusalem d'en haut⁶, il suppose assurément,

¹ I Cor. XV, 24 s.

² I Cor. II, 6—8; VI, 3; X, 20; II Cor. IV, 4; XII, 7; Rom. VIII, 38; XVI, 20; Col. II, 15. Comp. II Thess. III, 3; Eph. II, 2; VI, 11 s., 16.

³ I Cor. XV, 25 s.

⁴ Holtzmann, *Theologie*, II, p. 183.

⁵ I Thess. IV, 17.

⁶ Gal. IV, 26.

comme l'auteur de l'Apocalypse, qu'elle viendra sur la terre ¹. Il pensait d'ailleurs que la figure de ce monde ne resterait pas la même dans le siècle à venir, mais qu'elle serait transformée, à l'instar des élus, en un état glorieux, exempt de toutes les misères du monde actuel ².

Préalablement, l'Evangile devra être annoncé au monde entier ³. Mais l'apôtre était persuadé que cette œuvre était sur le point d'être achevée ⁴. Il ne pensait évidemment pas que l'évangélisation individuelle de tous les païens fût nécessaire, mais espérait que la prédication chrétienne serait entendue sommairement dans le monde gréco-romain, (au delà duquel) son regard ne se portait jamais. Or il avait lui-même parcouru une grande partie de ce monde, et il se proposait d'achever cette œuvre, en portant encore la vérité du salut aux pays de l'extrême occident ⁵. Quant au monde juif, les Douze, chargés de travailler spécialement dans ce

¹ Apoc. III, 12; XXI, 2.

² I Cor. VII, 31; Rom. VIII, 18—25.

³ Rom. XI, 25 ss. Comp. Marc XIII, 10.

⁴ I Thess. I, 8; Rom. I, 8; X, 16, 18 ss.; XV, 18 s; Col. I, 6, 23.

⁵ Rom. XV, 24.

champ d'activité¹, s'étaient acquittés de cette tâche, dans la mesure du possible. Paul ayant, à partir d'un certain moment, renoncé à l'espoir de vivre encore sûrement à la parousie, comme nous le verrons, on en a conclu qu'il avait ainsi gagné plus de marge pour l'œuvre missionnaire². Nous savons au contraire que, jusqu'à la fin de sa carrière, l'apôtre attendait la parousie pour un temps très rapproché³.

Voici sous quel rapport l'eschatologie paulinienne s'est peu à peu modifiée. Dans ses plus anciennes épîtres, l'apôtre suppose qu'à la parousie il sera encore en vie avec presque tous les chrétiens⁴. Mais plus tard il passa par une catastrophe où il crut perdre la vie et en avait déjà fait le sacrifice⁵. S'il y survécut, il n'en emporta pas moins l'impression que son être extérieur tombait en ruine, et il dut se consoler par la pensée que son être intérieur se renouvelait de jour

¹ Gal. II, 7—9.

² Pfeiderer, I, p. 318.

³ Phil. III, 20 s.; IV, 5.

⁴ I Thess. IV, 15, 17; I Cor. XV, 51 s.

⁵ II Cor. I, 8 s.

en jour¹. Il s'attacha d'autant plus à l'espérance de la vie éternelle². Il eut l'intime conviction que rien au monde, ni même la mort ne saurait le séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ³. Il alla jusqu'à exprimer le désir de sortir de son corps, pour aller demeurer auprès du Seigneur⁴; il y ajouta l'espoir d'être revêtu d'un corps céleste, s'il venait à être dépouillé, par la mort, de son premier corps⁵. Il soupirait même après cette transfiguration⁶. Et il a continué à nourrir ces sentiments⁷.

Ces modifications dans la pensée de Paul relative aux choses finales, ont jeté quelque désarroi dans les études consacrées à cet objet. Pour mettre de l'unité dans les vues de l'apôtre, certains théologiens ont cherché à en éliminer ou à en atténuer les éléments juifs et à montrer qu'à cet égard aussi le paulinisme est grandement influencé par

¹ II Cor. IV, 16.

² II Cor. IV, 14, 17 s.; V, 1 ss.

³ Rom. VIII, 38 s.; XIV, 8.

⁴ II Cor. V, 8.

⁵ II Cor. V, 1—4.

⁶ II Cor. V, 2 s. Sur l'exégèse si difficile de ce texte, voir Holtzmann, *Theologie*, II, p. 197—199, en note.

⁷ Phil. I, 20—24; II, 17 s.

l'hellénisme. D'autres ont suivi une voie inverse, en tenant peu de compte des conceptions nouvelles que nous venons de signaler. D'autres encore, admettant sans ambages un développement dans l'eschatologie paulinienne, se sont ingéniés à montrer qu'il est fort naturel et ne fait que suivre une ligne droite¹.

Il est certain que l'idée d'après laquelle le chrétien peut aller à Christ dès sa mort, rend la résurrection et la parousie inutiles pour les élus, puisqu'ils se rendent auprès de Christ au fur et à mesure qu'ils meurent. Suivant l'attente primitive de Paul, ceux qui sont morts en Christ dorment sous terre jusqu'à la résurrection². Mais selon ses vues nouvelles, l'âme croyante irait, dès le décès, rejoindre au ciel le Christ glorifié; il ne saurait alors plus être question de cet état intermédiaire. Le jugement final perd même sa raison d'être, si l'on pousse la nouvelle conception jusqu'à ses dernières conséquences; car les élus sont d'avance sûrs du salut, et les autres doivent être exterminés par la mort, en vertu des principes fondamentaux

¹ Holtzmann, *Theologie*, II, p. 192—195.

² Voir plus haut, p. 257.

du paulinisme. L'apôtre n'a pourtant pas tiré toutes ces conclusions; il parle même jusqu'à la fin de la parousie, de la résurrection et du jugement¹.

Les idées eschatologiques nouvelles que nous venons de constater chez Paul, découlent au fond de certains points essentiels de son système. Nous savons quel grand rôle il attribue à l'union mystique du croyant avec Christ et à l'action de l'Esprit de Dieu dans les cœurs chrétiens. Il est donc naturel d'en trouver l'influence dans l'eschatologie. Ainsi l'union avec Christ fournit un gage certain de la vie éternelle². Paul dit en outre que, si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus des morts habite en nous, nous avons, par cela même, l'assurance qu'il donnera aussi la vie à nos corps mortels par cet Esprit qui habite en nous³. C'est donc Dieu qui nous a formés pour l'avenir glorieux qui nous attend, et il nous a donné, à titre d'arrhes, son Esprit⁴. L'Esprit de Dieu nous donne la certitude d'être des enfants de Dieu et, par suite, celle

¹ II Cor. IV, 14; V, 10; Phil. III, 11, 20.

² Rom. VI, 5, 8 s.; Col. III, 1. Comp. Phil. III, 12; Eph. II, 6.

³ Rom. VIII, 11.

⁴ II Cor. V, 5.

d'être des héritiers de Dieu et des cohéritiers de Christ¹. Il représente, en quelque sorte, les prémices de l'espérance chrétienne². Ces vues eschatologiques, plus spiritualistes, ont une valeur toute particulière pour la chrétienté moderne, qui voit que la parousie, la résurrection des morts et la fin du monde tardent à venir.

Par cette spiritualisation de l'eschatologie juive, Paul se rencontre, en quelque mesure, avec Jésus, qui a fait un pas du même genre en déclarant que, dans la vie future, on sera semblable aux anges³. On voit par là qu'ils s'accordent sur un autre point, mais sont tous deux en complet désaccord avec l'opinion traditionnelle, qui professe la résurrection de la chair, comme s'exprime le Symbole des Apôtres. Rien n'est plus opposé à la doctrine paulinienne, d'après laquelle la chair est le siège du péché et se trouve, par conséquent, exclue du royaume de Dieu⁴. Cette opinion vulgaire s'inspire de l'ancien judaïsme, qui matérialisait trop le règne messianique et

¹ Rom. VIII, 16 s.

² Rom. VIII, 23—25. Comp. Gal. V, 5.

³ Marc XII, 25.

⁴ I Cor. XV, 50.

lui imprimait un caractère purement terrestre. Jésus et Paul se sont élevés à un point de vue supérieur.

D'autres antinomies que celles qui ont été relevées dans l'eschatologie paulinienne, peuvent y être signalées. La plus choquante est la déclaration que chacun sera jugé selon ses œuvres¹, alors qu'ailleurs l'apôtre enseigne que l'homme n'est sauvé que par grâce, par la foi et en vertu d'une élection divine². D'un côté, Paul dit aussi qu'il n'y a plus aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ, qui sont affranchis de la loi du péché et de la mort³. Beaucoup d'autres textes abondent dans ce sens et présentent le salut éternel comme un bien inaliénable, accordé avec la justification par la foi et le don du saint Esprit, qui font du croyant un homme tout nouveau⁴. D'autre part, nombre d'exhortations adressées aux chrétiens supposent qu'ils peuvent compromettre leur sa-

¹ Voir plus haut, p. 194.

² Voir toutes les subtilités auxquelles il faut se livrer pour écarter apparemment la contradiction, Bovon, II, p. 185 ss. Comp. Feine, p. 308—317.

³ Rom. VIII, 1 s. Comp. V, 1, 9.

⁴ Gal. II, 19 s.; Rom. V, 1 ss., 18—21; VI, 3 ss.; VIII, 1 ss., 14 ss., 28 ss.; etc.

lut par une conduite infidèle¹. Ils devront donc être jugés, y compris Paul lui-même². Il est évident qu'ici s'entrecroisent deux courants différents, celui du judaïsme, longtemps partagé par l'apôtre et admettant la liberté ainsi que la responsabilité humaines, et celui du paulinisme chrétien, qui nie cette liberté et fait dépendre le salut uniquement de Dieu. Dans ce dernier cas, Paul parle en théoricien et en apologiste chrétien, qui idéalise et exalte outre mesure ses principes personnels, afin de leur attribuer une valeur absolue. Dans le premier, il exhorte les chrétiens en homme pratique, qui se rend compte des faits et de la réalité concrète et qui s'exprime en conséquence. Mais il n'essaye point de concilier les deux thèses opposées³.

On a souvent voulu trouver chez Paul l'idée d'un *règne millénaire* entre la parousie et le dernier jugement, pendant lequel Christ vaincrait tous ces ennemis et procu-

¹ Gal. VI, 7 s.; I Cor. X, 6 ss.; Rom. VIII, 13; XI, 21; etc.

² I Cor. III, 8 ss.; IV, 4 s.; IX, 27; II Cor. V, 10; Rom. XIV, 10; Phil. III, 10 ss.

³ Feine, p. 315 s., 503 s.

rerait finalement le salut à tous les hommes¹. Dans ce but, on distingue une triple résurrection: celle du Christ d'abord, celle des chrétiens à la parousie, et plus tard celle de tous les hommes². C'est pendant cette dernière période que Christ vaincrait tous ses ennemis³. On prétend trouver la résurrection universelle et même le salut universel dans cette parole: « De même que tous meurent en Adam, de même tous revivront en Christ⁴ ».

Mais ce dernier texte, compris dans le sens indiqué, se trouve en complet désaccord avec toute la théologie paulinienne. On ne saurait le traduire ainsi, à moins d'admettre dans celle-ci une contradiction qui dépasse toutes celles que nous avons signalées. Pour se conformer aux principes essentiels de l'enseignement de l'apôtre, il faut traduire: « Tous ceux qui sont en Christ revivront⁵ ». Immédiatement avant cette parole, le Christ ressuscité est présenté comme les prémices

¹ I Cor. XV, 22--28. Comp. Holtzmann, *Theologie*, II, p. 202 s.

² On se base pour cela sur I Cor. XV, 23 s.

³ I Cor. XV, 25 s.

⁴ I Cor. XV, 22.

⁵ Voir en particulier Rom. VI, 3 ss.; VIII, 10 s., 16 s., 29.

de ceux qui sont endormis¹, c'est-à-dire des chrétiens morts; car la mort des chrétiens seulement est comparée par Paul au sommeil, non celle des autres hommes². Ce sommeil est opposé à l'anéantissement, qui, lui, est destiné à ceux qui ne sont pas chrétiens³. Si l'on rend la parole citée par : « tous revivront en Christ », il ne faut pas oublier que l'apôtre écrit à des chrétiens et ne peut songer qu'à tous ceux d'entre eux qui sont morts⁴. Il a sans doute dit aussi que Dieu a enveloppé tous les hommes dans la désobéissance pour leur faire miséricorde à tous⁵, ce qu'on fait également valoir en faveur de l'idée du salut universel. Mais cette parole, interprétée d'après le contexte, veut simplement dire que Dieu fait miséricorde et à Israël et au monde païen dans leur totalité collective, abstraction faite des individus.

¹ I Cor. XV, 20.

² Voir plus haut, p. 257.

³ Voir plus haut, p. 263.

⁴ Une observation semblable s'applique à Rom. IV, 10, et à II Cor. V, 10. Causse en conclut que tous les hommes comparaitront au jugement : *L'évolution de l'espérance messianique*, p. 134. Dans les deux textes, il ne semble au contraire être question que des chrétiens ou des hommes en vie à la parousie.

⁵ Rom. XI, 32.

Enfin, au point de vue paulinien, le salut universel ne va pas sans conversion universelle; mais non seulement celle-ci n'est enseignée nulle part chez l'apôtre, elle est exclue par un grand nombre de ses thèses. Contentons-nous de dire ici que, lorsqu'il ne se laisse pas entraîner par la rhétorique apologétique, il va jusqu'à dire que les chrétiens eux-mêmes peuvent se perdre par l'infidélité. A plus forte raison a-t-il dû croire que les inconvertis se perdent. C'est prêter à Paul notre sensibilité moderne que de lui attribuer l'espoir du salut universel; mais celle-là était étrangère aux anciens en général. L'apôtre déclare d'ailleurs formellement que Dieu n'a créé qu'une partie de l'humanité pour le salut et l'autre pour la perdition¹.

Les chrétiens morts pouvant seuls ressusciter, la résurrection universelle tombe d'elle-même. Et dès lors il n'y a plus non plus de place pour le règne millénaire. Si l'apôtre parle de la résurrection de Christ, puis de celle des chrétiens et ajoute qu'ensuite viendra la fin², il n'est pas nécessaire de supposer

¹ Rom. IX, 18-27; XI, 7-10.

² I Cor. XV, 23 s.

que cette fin sera séparée de la parousie par un long intervalle. La parousie est présentée partout comme le signal de la victoire complète et définitive de Christ. Il est donc arbitraire d'introduire dans un texte équivoque, comme celui dont il s'agit, une longue lutte entre Christ et ses ennemis. Il faut plutôt penser que celui-là vaincra ceux-ci d'un seul coup, par la puissance divine qui lui est léguée dans ce but, comme, dans l'Ancien Testament, Dieu est d'ordinaire censé anéantir tous ses ennemis en un clin d'œil, par le souffle de sa bouche¹. Le dernier ennemi à vaincre est d'ailleurs la mort². Or celle-ci sera incontestablement vaincue par la résurrection de tous les croyants morts, par la transformation de tous les croyants vivants et par l'anéantissement des méchants, personne ne pouvant plus mourir après cela. C'est encore un indice qu'entre la parousie, signal de la résurrection, et la fin de la lutte avec les puissances ennemies, il ne saurait y avoir un intervalle prolongé³.

Nous avons dit plus haut que Paul se rap-

¹ Comp. Dibelius, p. 99—103.

² I Cor. XV, 26.

³ Reuss, à I Cor. XV, 20—28; Wernle, *Anfänge*, p. 206 s.; Pfeiderer, I, p. 326—330.

proche de Jésus par la spiritualisation de l'eschatologie juive. Il y a pourtant aussi entre eux une différence notable, c'est qu'à ce sujet également Jésus brille par la simplicité et la sobriété de ses paroles. Son enseignement eschatologique tranche favorablement sur les apocalypses juives et chrétiennes, avec leur description fantastique et multicolore des choses finales, en réduisant à sa plus simple expression tout ce qui concerne le jugement et le monde à venir. Il est aussi d'une sobriété extrême comparativement à l'eschatologie paulinienne, déjà bien compliquée et, par cela même, obscure ou même contradictoire dans certaines de ses parties. Dans l'Evangile de Jésus, au contraire, pas le moindre détail sur la parousie, ni sur la résurrection et le jugement, ni sur le règne de Christ et sur ses luttes avec les ennemis ! Encore ici, Jésus se place au point de vue purement religieux et moral. Tout en ayant assurément partagé la plupart des idées eschatologiques de ses contemporains juifs, il n'en accentue que tout juste ce qu'il faut pour les stimuler à la fidélité. Il ne se livre à aucune spéculation sur le monde futur. Sous ce rapport comme sous tous les autres, il se con-

duit en vrai maître, dont la grandeur et la supériorité consistent dans la simplicité des moyens employés et dans la réserve touchant les questions qui nous dépassent et qui n'ont ni intérêt immédiat ni valeur pratique.

CHAPITRE IX

Appréciation générale de Paul.

Récapitulons maintenant les résultats acquis dans les chapitres précédents, en nous appliquant à mettre aussi en relief les principaux mérites et la valeur de Paul.

Celui-ci, s'inspirant d'un pessimisme systématique, a considéré le monde entier, céleste et terrestre, comme déchu et perverti, afin de montrer qu'il n'y a de salut qu'en Jésus-Christ. S'il a, en outre, présenté l'homme comme esclave du mal, le même pessimisme y a sans doute contribué. Mais ce dernier lui a également été suggéré par l'expérience personnelle¹. Car il ne se contentait pas d'une demi-virtu, comme les âmes médiocres; il aspirait à un accomplissement parfait de la volonté de Dieu, ce qui dénote

¹ Rom. VII, 13 ss.

une conscience très délicate et un noble caractère. Par là, l'apôtre est un vrai modèle, et son souvenir formera toujours une belle protestation contre l'esprit superficiel de la plupart des gens, qui sont portés à s'arrêter à mi-chemin dans la pratique du bien ou dans le sentiment de la culpabilité. Il faut dire ensuite que tout homme est naturellement égoïste et, par suite, réellement enclin au mal. Chacun a donc besoin de pardon et de régénération. Malgré ses exagérations théoriques, l'apôtre a rendu un grand service à la piété chrétienne, en mettant à nu ce double besoin de tout homme. En thèse générale, il est, à ce propos, d'accord avec Jésus, qui, de son côté, a trouvé que Dieu seul est vraiment bon, tandis que tous les hommes sont plus ou moins méchants.

Si Paul a fait de tout l'Ancien Testament un seul bloc et n'a guère voulu y voir que la notion de Loi, s'il ne lui a attribué qu'un rôle et un effet négatifs, c'est encore en vertu de sa tendance doctrinaire: il s'agissait pour lui d'établir que l'Evangile seul a une valeur durable et absolue. Mais il est aussi de fait que le code sacré des Juifs est trop légaliste, qu'il s'impose à l'homme du dehors et exige que celui-ci l'accomplisse fidèlement,

tout en l'abandonnant à ses seules et propres forces. De plus, l'apôtre, prenant la justice et la fidélité bien au sérieux et ne se payant pas d'illusion, comme le vulgaire superficiel, fit l'expérience amère que le régime légal ne pouvait pas procurer à l'homme la paix et le salut, mais le conduisait au désespoir, personne ne parvenant à observer strictement la volonté de Dieu¹. A cet égard encore, il se rencontre en somme avec Jésus, qui a combattu le légalisme pharisaïque et lui a opposé son Evangile de pardon, qui ouvre la porte du salut aux plus grands pécheurs, pourvu qu'ils reconnaissent et regrettent leurs fautes et en demandent humblement pardon à Dieu.

Quant à la christologie, il y a contact entre Jésus et Paul, en ce sens que le premier a cru être le Messie et ne s'est pas arrêté au messianisme ordinaire, mais qu'il l'a idéalisé, à l'instar des apocalypses, en faisant du Messie un être céleste. Il a cependant été très sobre et réservé à ce sujet, comme touchant les questions transcendantes en général. L'apôtre est allé plus loin, non seulement par esprit systématique, pour rehausser la gloire

¹ Rom. VII, 24.

du Christ au-dessus de tous les êtres dans le ciel et sur la terre, mais aussi parce qu'il avait été initié aux spéculations rabbiniques et hellénistes sur le monde des puissances célestes, et qu'il se laissait guider par là dans l'élaboration de sa christologie. Celle-ci perd toutefois en valeur dans la mesure où s'affirme cette influence étrangère. La christologie, ce dogme cardinal de la théologie chrétienne, ne peut plus non plus jouer à l'avenir le même rôle que dans le passé pour une autre raison : il est maintenant évident que tout le messianisme biblique est l'une des doctrines les plus compromises, parce que l'attente messianique des prophètes, de Jésus et des apôtres a été démentie par les faits. Tous ont en effet cru à l'avènement prochain et merveilleux du royaume de Dieu, alors que l'histoire séculaire prouve que c'était là une véritable illusion et que le règne de Dieu ne pourra être établi que lentement, par l'effort humain, par la fidélité chrétienne. Sur le messianisme et la christologie, l'enseignement biblique déjà nous présente aussi des opinions fort diverses et il a, par cela même, toujours engendré une grande divergence d'opinions dans l'Eglise. Certains auteurs sacrés ont même conçu le règne de Dieu sans

Messie. Pourquoi leur opinion aurait-elle moins de valeur que celle des autres? Et comment, dans ces conditions, revendiquer encore, pour la christologie paulinienne, johannique ou autre, une valeur absolue et invariable pour tous les temps?

Concernant l'acquisition du salut, l'écart est surtout grand entre Paul et Jésus, le salut étant promis par l'un à ceux qui se repentent de leurs fautes ou qui accomplissent fidèlement la volonté de Dieu, et par l'autre, à ceux qui croient à la résurrection et à la mort expiatoire de Jésus-Christ. Un rapprochement des deux a pourtant lieu par le fait que Jésus, tout en parlant peu de la foi, la suppose toujours quand il engage ses auditeurs à demander pardon à Dieu; car on ne saurait faire cette demande sans croire à l'amour miséricordieux de Dieu. Et nous avons vu que Paul aussi fait dépendre, en dernier ressort, le salut du même amour, puisqu'il attribue à celui-ci l'initiative de l'œuvre rédemptrice. Mais cette thèse fondamentale du paulinisme est obscurcie par les nombreuses considérations sur la mort expiatoire de Jésus-Christ. Ces considérations occupent une si large place dans les épîtres pauliniennes qu'elles apparaissent comme

l'essence de l'Evangile. Et la plupart des gens confondant le fond et la forme, beaucoup de nos contemporains, rebutés par la forme imparfaite de l'œuvre du salut chez Paul et dans l'enseignement des Eglises, se détournent de tout le christianisme. Il est d'autant plus nécessaire de marquer les différences entre la prédication de Jésus et celle de l'apôtre. Celui-ci a compliqué sa doctrine de la rédemption sous l'influence du judaïsme, qui l'a jeté dans un vrai dualisme, consistant dans le conflit entre la justice divine, qui exige que le péché soit puni, et son amour, qui veut qu'il soit pardonné. Il a cru que l'homme ne pouvait pas être sauvé sans être juste et que, ne l'étant pas à cause du péché, il ne pourrait le devenir qu'en s'appropriant, par la foi, la justice de Jésus-Christ. Ce dualisme a sa source dans l'opposition qui existait chez Paul entre ses sentiments juifs et ses sentiments chrétiens. Mais son mérite est de n'avoir pas sacrifié ces derniers aux premiers, comme les judéo-chrétiens l'ont fait. Tout en ayant beaucoup encombré la voie du salut, il s'est néanmoins arrêté à une solution plus évangélique qu'eux. Mais combien le mérite de Jésus est plus grand d'avoir proposé d'emblée la solution la plus

simple, celle qui trouve une si belle expression dans la parabole du fils prodigue!

Paul et Jésus se rapprochent touchant la notion de la gratuité du salut. Le Maître ne l'a toutefois pas exagérée systématiquement, comme l'apôtre l'a fait, afin de dénier à l'homme tout mérite, d'attribuer toute gloire à Dieu seul et de faire dépendre le salut uniquement de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, ainsi que de l'élection et de la grâce divines. Dans ce but, Paul est allé jusqu'à enseigner la prédestination des élus, ce qui implique logiquement celle des réprouvés, comme Calvin l'a fort bien vu. Aussi l'apôtre n'a-t-il pu insister, dans ses exhortations pratiques, sur la responsabilité humaine qu'en se mettant en contradiction avec sa théorie prédestinatiennne. C'est à ce sujet que le paulinisme s'écarte le plus de l'enseignement de Jésus, qui suppose ou affirme partout que l'homme ne saurait être sauvé sans sa coopération active, tandis que l'apôtre n'admet au fond que la coopération de la foi, qui est plutôt réceptive et passive et présentée comme un véritable don de Dieu. Le déterminisme, qui domine toujours plus la pensée moderne, a certes de l'analogie avec la prédestination paulinienne. Mais il est moins choquant

qu'elle; car il se base sur l'immutabilité des lois du monde. Or celles-ci sont les mêmes pour tous, alors que le déterminisme de Paul est dérivé de la volonté arbitraire de Dieu, qui traite une partie de l'humanité autrement que l'autre, ce qui ne peut pas ne pas blesser notre sentiment d'équité. D'ailleurs, les plus fervents adhérents contemporains de l'apôtre sur toutes les autres questions, rejettent généralement cette doctrine et se prononcent ainsi en faveur de la conception de Jésus, ce qui montre qu'à cet égard encore le Maître mérite la préférence.

Dans sa prédication, Jésus est invariablement resté sur le terrain pratique et n'a jamais insisté, auprès de ses auditeurs, que sur la pureté du cœur et la fidélité de la vie. Paul, en accordant une grande importance à la connaissance et à la doctrine chrétiennes, s'est donc engagé dans une voie nouvelle. Mais il n'y a pas lieu de lui en faire un reproche. L'attitude de Jésus pouvait suffire, à son point de vue, qui présupposait la fin imminente du monde et l'extrême urgence de se préparer en vue de cet événement extraordinaire. Avec la fondation de l'Eglise et la propagation de l'Evangile dans le vaste monde, un corps de doctrine, précisant et

systématisant les principales vérités chrétiennes, était indispensable. Aucune association religieuse ne peut subsister à la longue, sans avoir une base doctrinale quelconque. L'apôtre a donc montré beaucoup de sens pratique, dans la nouvelle situation où il se trouvait, en cherchant à formuler et à coordonner les principes essentiels du christianisme. Il a aussi fait preuve de sens psychologique en déclarant que tout le monde n'est pas capable de saisir la vérité chrétienne; car il faut pour cela des sentiments chrétiens et de l'expérience religieuse. Mais il n'en est pas moins vrai que sa théorie de la connaissance laisse à désirer dans sa source même, parce qu'il lui donne une origine surnaturelle. De cette manière, il a engagé l'Eglise dans une voie dangereuse, en lui faisant accroître qu'elle était infaillible et possédait la vérité absolue, ce qui l'a trop souvent portée à vouloir imposer sa doctrine par la force et à user de violence pour combattre les opinions contraires. Par là, il l'a également disposée à rester stationnaire, au lieu de progresser sans cesse, et à méconnaître qu'en dehors de l'Eglise, parmi les peuples civilisés non chrétiens, sont répandus des germes de vérité dont la chrétienté pourrait faire son profit.

Ce qui a le plus gravement compromis la théorie de l'apôtre, c'est que la critique historique a fini par découvrir les sources purement humaines de la plupart des doctrines pauliniennes, dans le rabbinisme juif et le gnosticisme grec.

Paul suit les traces de Jésus en réclamant de la part des chrétiens une vie sainte et pure, qui se distingue réellement de la vie de péché de la plupart des hommes. Mais il se sépare de lui en présentant encore ici, théoriquement, les choses comme si la vie chrétienne était en soi parfaite et un pur don de Dieu. Le Seigneur, loin de penser que Dieu communique ainsi une vie nouvelle à ses disciples, exhorte au contraire ceux-ci à veiller sur eux-mêmes et à extirper le mal de leur cœur ou à employer fidèlement les dons de Dieu. Il leur dit de faire des efforts pour être parfaits ou miséricordieux comme Dieu, au lieu de chercher à leur persuader qu'ils sont parfaitement saints par leur foi ou l'efficace de l'Esprit divin. La théorie paulinienne en question n'est pas sans danger. Elle a produit le quiétisme et d'autres illusions ou écarts, surtout la fausse sécurité, qui trouve suffisant de croire à la grâce divine et à la mort expiatoire de Jésus-Christ

pour avoir une assurance inébranlable du salut. L'Évangile primitif n'implique aucun de ces dangers, mais stimule les plus fidèles à veiller et à prier sans cesse.

Jésus n'a pas eu l'idée de fonder une Eglise, puisqu'il attendait la fin très prochaine du monde. Paul, au contraire, a organisé des Eglises locales et cherché à les unir toutes en un seul corps. Mais par là il s'est acquis l'un des plus grands mérites. Le judéo-christianisme, qui eut tant de peine à se séparer de la Synagogue et à fonder des communautés distinctes de celles des frères juifs, n'a fait que végéter après la ruine du temple, pour disparaître ensuite complètement, tandis que les pagano-chrétiens ont trouvé, dans leur groupement en Eglises, l'union qui fait la force. Celles-ci ont ainsi su résister avec succès à leurs nombreux adversaires et aux plus violentes persécutions. Leur association organique a également permis de retrancher certaines excroissances sectaires et d'empêcher la formation de quelques schismes funestes; car les schismes sont inévitables quand l'individualisme et le congrégationalisme jouent un trop grand rôle dans la chrétienté. Il y a certes un revers à la médaille, comme l'exemple de l'Eglise catholique ne

le prouve que trop, le rêve de l'union à tout prix ayant abouti chez elle à un despotisme hiérarchique qui étouffe la conscience individuelle et la variété de la vie, ces conditions primordiales de rajeunissement, de réforme et de progrès. Paul a sa part de responsabilité dans ces déviations, parce qu'il a attribué à l'Eglise et aux charges ecclésiastiques un caractère divin, qui est peu compatible avec le progrès. Ce qui est censé être divin, paraît en effet élevé au-dessus de toutes les imperfections et de toutes les contingences. Sous ce rapport encore, le doctrinarisme de l'apôtre, qui le portait à faire abstraction de la réalité et à distinguer radicalement entre la chrétienté et le reste du monde, l'a entraîné dans une fausse voie. Mais cela ne doit pas nous empêcher de reconnaître les mérites qu'il s'est acquis en édifiant de véritables Eglises. Pour éviter les vices signalés, il faut tout simplement tenir compte des faits réels, voir les choses telles qu'elles sont et admettre aussi le caractère humain de l'Eglise, comme de toutes les institutions chrétiennes, afin que rien ne vienne s'opposer aux réformes nécessaires.

Cette observation peut s'appliquer aux sacrements. Nous avons vu que ceux-ci sont,

à la rigueur, superflus dans le système paulinien, à côté de la foi. Et cependant l'apôtre eut raison de faire, dans la vie des communautés chrétiennes, leur part au baptême et à la sainte cène. Car une spiritualité exagérée ne convient guère aux hommes, qui ne sont pas de purs esprits. Le baptême, comme symbole de la purification et comme profession de foi, d'après son caractère primitif, est vraiment une cérémonie on ne peut mieux appropriée pour marquer l'entrée des nouveaux membres dans l'Eglise et leur imposer solennellement les obligations sacrées qu'ils contractent pour toute leur vie. Une telle cérémonie, accomplie dans les dispositions voulues, ne peut faire que du bien à ceux qui s'y soumettent et à ceux qui en sont les témoins. De même la sainte cène, en tant que repas fraternel, comme elle l'était d'abord, sera toujours un rite impressionnant et bienfaisant pour ceux qui y participent dans des sentiments chrétiens. Mais que Paul ait imprimé aux agapes primitives un cachet nouveau, suggéré par sa théorie défectueuse de la rédemption et par l'influence des mystères païens, cela devint funeste pour l'Eglise. Voilà comment s'insinua dans la chrétienté l'un des éléments les plus mal-

sains, qui favorisa le ritualisme magique, dernier mot de toutes les religions inférieures. Quel amas de superstitions sont sorties de là ! Quel embarras crée aussi, jusqu'à ce jour, l'institution de la cène telle qu'elle fut sans doute imaginée par Paul et où une si grande importance est accordée au sang de l'alliance, ainsi qu'à la coupe du Seigneur ! Beaucoup d'excellents chrétiens ne viennent plus à ce repas sacré, à cause des superstitions qu'on y a trop longtemps rattachées. D'autres ne le font plus maintenant par peur des microbes ! Et dire que le point de départ de cette cérémonie, du vivant de Jésus, fut très probablement une simple fraction de pain, n'ayant qu'un caractère symbolique ! Quand, par exemple, la distribution du pain se faisait dans des lieux déserts, sur les bords du lac de Génézareth, la coupe ne pouvait jouer aucun rôle, et encore moins le sang de Christ. De même, tant que les premiers chrétiens de Jérusalem, qui étaient très pauvres, rompaient quotidiennement le pain dans leurs maisons, le vin et la coupe ne semblent point avoir paru à leurs repas. Aura-t-on le sens et le courage nécessaires pour revenir à cet usage primitif, qui ne choque ni ne repousse personne, mais peut faire quelque

bien à tout le monde? C'est ce qu'il faudra faire pour revenir à l'Evangile purement éthique de Jésus et pour ne pas creuser un fossé toujours plus profond entre l'Eglise et le monde moderne.

Paul et Jésus ont plus ou moins spiritualisé l'eschatologie juive. Mais le Seigneur a évité toutes les descriptions détaillées à ce sujet, et il se distingue par une sobriété et une réserve qui forment un contraste frappant avec les développements eschatologiques de l'apôtre et surtout des apocalypses juives ou chrétiennes. Une autre différence importante entre Paul et Jésus, c'est que celui-ci n'attendait que de l'avenir l'avènement du royaume de Dieu et la transformation du monde actuel, tandis que celui-là a cru que le règne de Christ et de Dieu était en voie de formation, au sein de la chrétienté, à partir de la résurrection et de la glorification de Jésus-Christ. Trop souvent, on s'est imaginé qu'aux yeux de Jésus le royaume de Dieu était déjà présent, au moins en partie, et qu'aux yeux de Paul il n'était que futur¹. C'était se fermer la véritable in-

¹ Hausrath, dans son dernier ouvrage, exprime encore cette opinion: *Jésus*, I, p. 311.

telligence de leur enseignement. La conception de l'apôtre que nous venons de relever, est même la clef de son christianisme essentiellement transcendant et supranaturaliste, qui se présente comme une création toute nouvelle et complètement différente du monde actuel. A cet égard, le catholicisme théocratique est la continuation la plus fidèle du paulinisme, ce qui n'a guère été compris au sein du protestantisme. Dans celui-ci, on s'est généralement imaginé qu'en professant le salut par la grâce et par la foi et la christologie de Paul, on était un fidèle disciple de l'apôtre; mais on perdait de vue les nombreux éléments de son système théologique qui font du christianisme un produit tout à fait surnaturel et qui ont survécu dans le catholicisme, bien que sous des formes plus ou moins différentes.

Le grand conflit qui a éclaté entre la culture moderne et le catholicisme ou le christianisme en général, a donc sa source profonde dans le caractère transcendant et surnaturel que lui a imprimé le paulinisme. Car les hommes de nos jours, même parmi les croyants, sont obligés de reconnaître que le développement du monde, y compris l'humanité, se fait en vertu de lois fixes et régu-

lières et que la notion de ce développement est difficilement compatible avec celle d'une intervention miraculeuse et continue de Dieu ou d'agents divins dans la marche du monde, comme le suppose le système paulinien, qui est essentiellement théocratique, supranaturaliste et antique. L'Évangile éthique de Jésus, en accordant plus de place à l'initiative et à l'action humaines, est, dans la même mesure, plus facile à concilier avec la culture moderne. Il est vrai, selon Jésus aussi, l'avènement du royaume de Dieu devait avoir lieu miraculeusement, être l'œuvre de Dieu et non celle des hommes. Mais le danger de ce supranaturalisme est atténué par le fait que Jésus n'attendait cet événement que de l'avenir, qu'il ne s'arrêtait nullement à le décrire et qu'il se contentait d'exhorter les hommes à se rendre dignes d'en bénéficier par une conduite fidèle, alors que Paul prétend que l'ère nouvelle a commencé avec la résurrection de Jésus-Christ et qu'elle se réalise déjà au sein de la chrétienté.

On a prétendu de nos jours que Paul est le créateur du christianisme. M. Goguel rejette cette opinion sans aucune restriction¹. Il

¹ *L'apôtre Paul*, p. 379.

nous semble au contraire qu'il faut distinguer entre christianisme et christianisme, sous peine de rester dans le vague et de ne pas faire une réponse satisfaisante à cette question. Paul n'est évidemment pas le promoteur ou fondateur du christianisme primitif, de celui de Jésus et des premiers apôtres, qui diffère tant du paulinisme. Mais il en est autrement du christianisme ecclésiastique, depuis les temps apostoliques jusqu'à nous; car les Eglises constituées se sont bien plus inspirées de la théologie paulinienne que de l'Evangile et du christianisme primitifs. Et M. Goguel n'a pas plus réussi que d'autres à démontrer, d'une manière vraiment probante, que « l'apôtre a été parfaitement fidèle à la pensée de son maître », qu'il « a eu l'incomparable mérite de comprendre admirablement la pensée de Jésus et de la reproduire sans l'altérer sur aucun point¹ ». En réalité, le catholicisme et le protestantisme sont issus du paulinisme et non de l'Evangile de Jésus. Le protestantisme s'est toutefois contenté d'en emprunter la doc-

¹ Goguel, *L'apôtre Paul*, p. 377. M. Goguel ne soutiendrait sans doute plus ces thèses aujourd'hui. Voir *Annales de Bibliographie théologique*, 1910, p. 40.

trine du salut par la foi et par pure grâce, négligée par le catholicisme, parce que celui-ci, pour être plus universel ou « catholique », s'est approprié tout ensemble Pierre et Paul. le judéo-christianisme et le paulinisme, ce qui n'est pas allé sans certains sacrifices, tout comme, d'autre part, le protestantisme a sacrifié les éléments catholisants du système. Le christianisme ecclésiastique du passé, au moins dans ses traits essentiels, est donc positivement une création de Paul. Mais on n'a généralement pas su voir combien l'Evangile authentique de Jésus diffère du paulinisme et de tout le « christianisme » traditionnel.

Souvent on a fait valoir cette grande influence du paulinisme comme une preuve certaine de sa supériorité. Mais encore ici il faut distinguer, pour être tout à fait juste et vrai. Pour éclaircir cette nouvelle question, prenons un autre exemple analogue. Les grands prophètes d'Israël forment assurément le point culminant de la religion juive. Et pourtant leur influence a toujours été moindre sur la majorité des Juifs que la *Thora*, la Loi, avec ses multiples prescriptions rituelles, dont beaucoup sont d'une valeur fort douteuse. Même en principe ou

théoriquement, la Loi est, pour le monde juif, la partie sacro-sainte de toute l'Ecriture. C'est ainsi que, fréquemment, de grands esprits sont éclipsés par des hommes moins éminents, mais plus populaires, et que les doctrines inférieures exercent plus d'influence sur les masses que les doctrines plus pures, parce que la plupart des hommes ont de la peine à s'élever à des vues supérieures. Le triomphe du paulinisme sur l'Evangile de Jésus est dû, en partie, à ce fait d'expérience. Paul a su se faire tout à tous, pour en gagner un plus grand nombre, tandis que Jésus s'en est tenu à son idéal éthique. Et le résultat a été que celui-ci fut crucifié au bout de peu de temps et que son Evangile fut éclipsé pendant des siècles par des doctrines de moindre valeur. Le paulinisme supranaturaliste répondait bien mieux aux besoins de son temps et d'une foule de gens de tous les temps, que les exhortations purement religieuses et morales de Jésus. Les emprunts faits par Paul à l'hellénisme ont en outre contribué aux succès du paulinisme dans le monde gréco-romain et, plus tard, parmi d'autres peuples.

On objectera que l'apôtre et ses vues n'ont pas seulement gagné et subjugué les masses,

mais aussi les plus grands penseurs, tels que saint Augustin, Luther, Calvin et beaucoup d'autres. Cela est vrai. Et il faut en conclure que Paul possède une supériorité réelle et durable. Cette supériorité gît dans le fait que l'apôtre a été un homme hors ligne et pour son temps, et pour tous les temps. Sa vie entière, avant et après sa conversion, dénote une piété intense et profonde. C'est bien sa piété juive ardente qui a fait de lui un persécuteur acharné des chrétiens. Comme il aimait la religion de ses pères et comme il s'appliquait à la pratiquer en toute fidélité! Dans ce but, il n'était pas seulement devenu pharisien, mais il pratiquait le pharisaïsme le plus strict. Il visait à atteindre une justice parfaite. Il avait donc une conscience noble et droite et ne vivait que pour la gloire de Dieu. Il était doué d'une volonté de fer et d'une énergie inébranlable. Après sa conversion, ces grandes qualités n'ont fait que se développer encore. Elles ont alors servi l'œuvre de l'évangélisation du monde. Tous ses dons, toutes ses forces, toute sa vie, Paul les a consacrés à cette sainte et grande cause. Si nous ne nous arrêtons pas à la forme de son enseignement, qui est imparfaite, quels trésors d'expériences chrétiennes ne décou-

vrons-nous pas sous son langage souvent obscur et rébarbatif ! Quelle soif de Dieu on y ressent ! Quel désir ardent de lui plaire ! Quel profond sentiment du péché chez un homme qui a toujours sincèrement voulu le bien ! Ce sentiment révèle le grand idéal moral qui le dominait. Il en est de même de sa soif de sainteté. S'il appelle les chrétiens des « saints », il faut y voir, non seulement un concept théorique, mais aussi le profond besoin de sainteté qu'il ressentait pour toute la chrétienté. Et à côté de ces sentiments, quel bonheur intérieur il possède, dans l'assurance du pardon et du salut ! Comme il goûte pleinement la communion avec Dieu et avec Jésus-Christ ! Comme il est inondé de paix, de joie, d'une vie supérieure ! Il se sent même parfois comme transporté dans des régions célestes ! On comprend qu'il ait cru à la réalité déjà présente du royaume de Dieu et du salut, puisqu'il les portait dans son cœur. Et puis son intense piété, son profond attachement à Dieu, ne le portait point à jouir égoïstement de son bonheur intérieur, mais il s'appliquait, avec un zèle infatigable, à gagner d'autres hommes à sa foi, afin de leur procurer le même salut. Dans ce but charitable, il affrontait les plus grands dan-

gers, il s'exposait aux plus durs travaux et aux plus douloureux sacrifices, il se dépensait tout entier. La vraie piété se laissera toujours gagner par tant d'abnégation et de dévouement, qui ne sauraient être dépassés, qui sont une imitation fidèle de l'exemple parfait de Jésus. De même, elle s'édifiera et se reconfortera toujours au contact des élans de l'âme du grand apôtre, qui procurent des satisfactions infinies. Sous tous ces rapports et sous d'autres, Paul a été un vrai et grand disciple de Jésus-Christ. Aussi a-t-il pu dire avec raison : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis de Jésus-Christ! »

On fait tort à Paul en le jugeant uniquement d'après sa théologie, qui prête beaucoup le flanc à la critique. Il est vrai que lui-même a donné l'exemple de ce procédé. C'est bien lui, l'ancien rabbin, qu'il n'a jamais entièrement pu dépouiller, qui a donné l'impulsion au dogmatisme chrétien et accordé trop d'importance à la pure doctrine, puisqu'il est allé jusqu'à anathématiser ceux qui ne partageaient pas ses vues. En suivant la même méthode, on ne peut que le juger sévèrement de s'être tant écarté de l'enseignement du Maître et d'avoir même eu l'audace de présenter le sien comme le seul

Evangile vrai. Mais il ne serait pas juste de lui appliquer seulement cette mesure-là, bien que lui-même l'ait fait à mainte occasion, poussé à bout par des adversaires encore plus étroits et bien moins évangéliques que lui. Car Paul avait une profonde piété, qui vaut mieux que son dogmatisme et qui s'exprime, en termes excellents, dans de nombreux passages de ses épîtres, comme dans son magnifique hymne à la charité et ailleurs¹. En lui appliquant cette mesure, qui est celle de l'Evangile de Jésus et du paulinisme le plus pur, on arrive à une meilleure appréciation de l'apôtre. Il est d'autant plus indiqué de le juger ainsi que sa piété fut une de ses qualités personnelles, tandis que sa doctrine était, en partie, un emprunt étranger, comme c'est le cas de nos opinions en général. Celles-ci nous appartiennent bien moins que notre vie religieuse et morale et constituent le moindre de nos mérites ou de nos démérites.

¹ I Cor. XIII; Rom. XII; XIV s.; etc.

Conclusions.

Après l'exposition des principaux traits du judéo-christianisme et du paulinisme, il s'agit maintenant de résoudre le grand problème soulevé dès le début de ce travail : avons-nous là réellement devant nous les origines chrétiennes ? Si oui, ces deux courants ou systèmes apostoliques, qui constitueraient alors tout le christianisme primitif, auraient nécessairement produit les plus anciennes sources de nos Evangiles. Mais cela est-il vraiment possible ? La réponse ne saurait être douteuse ; elle ne peut être que négative. Car nous avons constaté des différences nombreuses et essentielles entre les sources mêmes qui forment l'Evangile primitif et historique, et les deux types doctrinaux en question. Il est impossible que celui-là dérive de ces derniers ou de l'un d'eux.

Comment cet Evangile pourrait-il être issu du paulinisme, dont il diffère sous tant de rapports ? Celui-ci a certes déjà influé, à un haut degré, sur la rédaction de l'Evangile

de Marc¹, et par là sur la composition des deux autres Synoptiques, dont Marc est l'une des principales sources. Mais le second Évangile renferme aussi des parties plus anciennes, où l'empreinte paulinienne ne se fait pas encore sentir². Outre cela, nous avons la source beaucoup plus importante des Logia, qui nous fait surtout connaître l'enseignement de Jésus et où cette empreinte n'a pas non plus laissé de traces³. C'est ce document qui sert le mieux de critérium pour discerner, dans les Évangiles, ce qui est primitif et ce qui ne l'est pas. Ces anciens éléments évangéliques peuvent si peu provenir du paulinisme que leur conservation a généralement été attribuée aux premiers apôtres ou chrétiens, c'est-à-dire au judéo-christianisme. Bien des fois, on a même pensé et dit que toutes les faiblesses ou fautes de ce dernier sont grandement rachetées par l'insigne mérite qu'il s'est acquis d'avoir gardé fidèlement ce trésor précieux, qui nous permet de

¹ Voir J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, et chez Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, les parties se rapportant à Marc.

² Piepenbring, *Jésus historique*, p. 45—71.

³ Même ouvrage, p. 13—41.

connaître encore la personne de Jésus et son enseignement dans leurs traits essentiels.

Nous doutons pourtant sérieusement que le judéo-christianisme hiérosolymite, qui seul nous est assez bien connu et auquel on songe d'habitude, quand on parle du mérite en question, ait réellement été à même de jouer un tel rôle. Car nous avons vu qu'il était au fond un judaïsme très strict, ne diffégrant du judaïsme ordinaire que sur un point, la foi à la messianité de Jésus. Est-ce vraiment Jacques, le frère du Seigneur, qui aurait pu nous faire connaître l'Evangile primitif, lui qui n'a pas suivi Jésus durant son ministère, mais qui aurait voulu l'en détourner, secondé par tous les siens¹? C'est ce qui est plus que douteux. Les partisans de Jacques, étroits judéo-chrétiens comme lui et fanatiques zélateurs de la Loi juive, ne se seront pas appliqués davantage à cette tâche. Toute leur conduite s'explique le mieux si nous admettons qu'ils ne connaissent pas bien Jésus et son enseignement authentique. Ce n'est d'ailleurs pas non plus en Judée et à Jérusalem que Jésus a exercé son ministère, sauf pendant un très

¹ Marc III, 20 s., 31—35.

court espace de temps, mais en Galilée. Tout ce que nous avons appris sur l'Eglise de Jérusalem semble prouver que l'Evangile de Jésus ne lui a pas servi de règle, mais des vues différentes.

Il ne faudrait pas, à ce sujet, se laisser induire en erreur par les Actes, suivant lesquels les douze apôtres auraient habituellement séjourné à Jérusalem, après la mort de Jésus, en y exerçant leur ministère. Car nous avons vu que ce livre ne sait absolument rien nous dire sur la plupart d'entre eux ni sur leur activité. Il ne parle nommément que de Pierre, de Jean et de Jacques, frère de Jean, mais en relatant fort peu de chose sur le compte de ces deux derniers. Et tout se rapporte aux premiers temps, où l'on ne songeait encore nullement à la fondation de l'Eglise ni à la rédaction de l'Evangile, mais au retour imminent du Christ, qui rendait une telle rédaction entièrement superflue. Quand on se mit réellement à organiser une Eglise, d'ailleurs encore toute provisoire, nous ne voyons même plus aucune trace des Douze à Jérusalem, mais Jacques, frère du Seigneur, y est l'unique maître. La situation du judéo-christianisme à Jérusalem étant telle pendant fort longtemps, toute la

prédication chrétienne se concentrait alors sur les quelques points qui sont invariablement développés dans les discours des Actes prêtés à Pierre et qui accentuent uniquement la résurrection de Jésus, sa messianité, son prochain retour dans la gloire céleste et la nécessité de se repentir pour qu'on n'ait pas à craindre le jugement, mais qu'on puisse espérer le salut.

Dans la suite seulement, on se sera donc mis à consigner par écrit ce que Jésus a fait et enseigné, quand on commençait à se rendre compte que la parousie était retardée, quand aussi les missionnaires chrétiens étendaient leur champ d'activité et entreprenaient l'évangélisation de contrées où Jésus était tout à fait inconnu, quand enfin ceux qui l'avaient connu et entendu risquaient d'être enlevés par la mort. Quelques-uns des Douze et d'autres disciples immédiats de Jésus qui l'avaient suivi dans le cours de son ministère, auront contribué à la formation des plus anciens récits évangéliques et des recueils des paroles de Jésus. Mais nous pensons, avec Jean Réville, que ce travail fut élaboré en Galilée et non à Jérusalem. Ce savant, si perspicace et d'un sens historique si profond, après avoir parlé des frères galiléens ou

syriens et de leurs « synagogues chrétiennes d'un caractère particulier, à la fois émancipées de la servitude légale du judéo-christianisme et préservées de la métaphysique dont les universalistes helléniques revêtirent dès l'origine l'enseignement de Jésus », ajoute avec beaucoup de raison : « Des renseignements historiques sur ces communautés, il n'y en a guère. Mais nous leur devons d'avoir conservé l'Evangile tel qu'il fut prêché par Jésus. C'est là, en effet, dans ces contrées où le souvenir de la parole vivante du Prophète de Nazareth s'était conservé chez un grand nombre de disciples enthousiastes, dans ces esprits simples, rustiques, moins portés à spéculer sur le Christ qu'à se rappeler et à se répéter les uns aux autres les paroles qui les avaient ravis, c'est là, dans ces régions écartées des grands centres d'agitation politique ou intellectuelle, bien plus qu'à Jérusalem ou à Ephèse, que les gestes et les dires de Jésus ont été recueillis, groupés en de petites collections détachées, d'où sont sortis nos Evangiles synoptiques. On les oublie trop en général, ces humbles chrétiens qui ne firent pas beaucoup parler d'eux et auxquels nous devons presque tout ce qui nous reste de Jésus lui-même, les admirables

appels à la justice et à la charité, la manne de vie morale, de consolation et d'espérance, qui a soutenu et réconforté la chrétienté dans sa misère et qui, aujourd'hui encore, constitue ce qu'il y a de meilleur au fond de la conscience humaine, la plus grande et la plus belle leçon de sacrifice que l'histoire ait enregistrée, bref tout ce qui dans le christianisme n'est pas sujet à controverse et à dissertation, mais universellement bienfaisant.

— Seuls ils pouvaient conserver ce trésor, parce que seuls ils l'avaient reçu directement. L'Eglise de Jérusalem avait été de bonne heure dispersée et de plus en plus envahie par l'étroit messianisme judaïsant. Les Eglises d'Asie-Mineure et de Grèce avaient été fondées par des missionnaires qui connaissaient mieux le Christ glorifié que le Jésus réel, historique et terrestre. Ceux-là seuls qui l'avaient beaucoup entendu pouvaient en rendre un témoignage fidèle... Quand on a vu d'un peu près le profond mépris de la réalité historique et concrète qui anime les rabbins palestiniens et les métaphysiciens de l'alexandrisme, on n'hésite pas à se féliciter de ce que les enseignements évangéliques aient été conservés par la simple tradition populaire, sous une forme où

l'on reconnaît encore très distinctement la prédication chrétienne primitive¹. »

Ce qui vient corroborer l'hypothèse ingénieuse et vraisemblable de Réville, c'est que les Logia, la plus vieille et la plus importante source évangélique parvenue jusqu'à nous, ne parle pas directement ou explicitement du ministère de Jésus à Jérusalem et nullement de sa passion ou de sa mort. Il est évident que, si ce recueil avait été formé dans cette ville ou en Judée, des détails circonstanciés à ce propos n'y manqueraient pas. Et c'est là également une des meilleures preuves de la confiance que méritent, au point de vue historique, les anciennes sources de nos Evangiles. Si ces sources avaient été inspirées par la théologie apostolique, judéo-chrétienne ou paulinienne, si elles en étaient un simple reflet, comme on l'a prétendu, au lieu d'être une reproduction de souvenirs historiques, la mort et la résurrection de Jésus y joueraient un grand rôle, puisque, dès que la réflexion chrétienne s'est éveillée, elle a fait de ces deux traits les points cardinaux de la doctrine chrétienne. Comme les

¹ J. Réville, *Origines*, p. 227 s.

Logia n'y font pas la moindre allusion, nous trouvons là un indice caractéristique et précieux qui montre que, dans certains milieux chrétiens, les disciples de Jésus ont accordé l'importance majeure aux souvenirs exacts qu'ils avaient conservés de lui et non aux réflexions ou spéculations qu'on pouvait faire et qu'on n'a pas manqué de faire sur sa personne et sur sa vie. Et les âmes candides qui ont procédé ainsi, il faut les chercher en Galilée, non à Jérusalem, où dominait l'esprit rabbinique, l'esprit des scribes et des pharisiens, qui ont tant contribué à la déformation de l'Evangile primitif, dans le sens judéo-chrétien ou dans le sens paulinien.

Les Logia et tous les vieux éléments des Evangiles diffèrent en réalité, quant au fond et quant à la forme, non seulement du judéo-christianisme et du paulinisme, mais de tous les autres documents et types doctrinaux du Nouveau Testament, qui, de plus, ne s'expliquent que si les premiers sont en somme historiques et forment la base ou le point de départ de tout le christianisme apostolique. Sauf les anciennes sources des Evangiles, tous les écrits du Nouveau Testament ont subi l'influence du judéo-christianisme ou du paulinisme ou des deux

à la fois. Celles-là doivent donc provenir d'une date où cette influence n'a pas encore pu s'exercer. C'est dire qu'elles constituent ou renferment le souvenir des origines chrétiennes mêmes. Et comme, au point de départ, nous ne trouvons, ni parmi les Douze ni parmi les chrétiens en général, aucun homme marquant ayant pu fournir un enseignement aussi original et sublime que celui qui y est consigné, il ne reste qu'une conclusion, c'est que nous nous trouvons là en face de l'Évangile primitif, en face du Jésus historique et de sa prédication authentique. Car, sous ce rapport, il n'est plus permis de songer à Paul, comme on l'a souvent fait, vu les différences énormes entre sa doctrine et cet Évangile.

Ce résultat est d'une importance décisive pour l'histoire évangélique. Il oppose une digue solide au scepticisme qui s'est beaucoup répandu de nos jours et qui prétend que nous ne pouvons rien savoir ni de la personne ni de l'œuvre de Jésus¹. Il arrête aussi l'arbi-

¹ A la littérature qui en témoigne et qui est indiquée dans Piepenbring, *Jésus historique*, p. 10—12, on peut ajouter S. Reinach, *Orpheus*, 3^e éd., p. 326—328, 332—339, 577; Drews, *Die Christusmythe*.

traire qui a longtemps régné dans ce domaine, tant qu'on employait indistinctement presque tout le contenu des Evangiles synoptiques ou du moins de Marc, le plus ancien des trois, pour exposer la vie et le ministère de Jésus. Comme on y trouve déjà des éléments fort divers, on pouvait, d'après ces sources, se faire de Jésus et de son enseignement une image très différente. C'est ce qui est arrivé trop fréquemment, pendant de longues années; car ce procédé laissait une marge très large au subjectivisme individuel de tous ceux qui s'occupaient de ce sujet. Et ce subjectivisme excessif a précisément abouti au scepticisme plus ou moins complet. Mais, du moment que nous possédons, dans les Logia et dans les éléments similaires des Evangiles, des documents originaux et plus historiques que le plus ancien de nos Evangiles, la difficulté en question est partiellement levée; car nous avons un point de départ solide pour la tâche à la fois si délicate et si importante d'une reconstruction, au moins approximative, du ministère de Jésus.

Les sources évangéliques dont nous venons de parler, nous rendent encore un autre service: elles jettent une nouvelle lumière sur le christianisme naissant. Généralement on

n'a su voir dans celui-ci, abstraction faite de l'Evangile primitif, que le judéo-christianisme connu et le paulinisme. Mais ce que nous avons constaté sur la provenance de cet Evangile ou du moins des Logia, prouve qu'un autre courant encore a dû exister parmi les premiers chrétiens, le courant purement évangélique, ce dernier terme pris dans son sens le plus strict. Car les milieux chrétiens qui nous ont conservé l'Evangile originel, en faisaient sûrement la règle de leur foi, de leur conduite et aussi de leur prédication, en tant qu'ils ont pris part à l'œuvre de l'évangélisation. C'est en Galilée qu'il faut surtout chercher ces milieux, d'après ce que nous avons vu. Il est fort regrettable que cette contrée fut particulièrement ravagée par la grande guerre entre les Romains et la nation juive, aboutissant à l'anéantissement de celle-ci; autrement l'esprit authentiquement évangélique, qui s'exprime si purement dans l'Evangile primitif et qui laissa des traces profondes en Galilée, n'aurait peut-être pas été voilé ou altéré, autant qu'il le fut en effet, par les tendances doctrinales subséquentes qui ont bientôt pris le dessus dans la chrétienté.

Depuis les origines chrétiennes jusqu'à nos jours, l'enseignement de Jésus, qui diffère tant de la théologie apostolique, a été constamment interprété d'après cette dernière. La rédaction de nos Evangiles canoniques nous fournit les premières preuves, nombreuses et palpables, de ce procédé traditionnel, qui a inspiré et dominé la doctrine de toutes les Eglises, dans les siècles passés. Le temps semble venu où il faut s'engager dans une voie inverse, en prenant les traits essentiels, purement religieux et moraux, de l'Evangile de Jésus comme règle de la foi et de la vie des Eglises.

Voici d'ailleurs, en sus de ce que nous avons déjà fait valoir dans ce sens, encore quelques considérations qui plaident en faveur de la même thèse.

L'histoire générale des religions, qui était autrefois bien peu cultivée, mais qui devient une branche de plus en plus importante du savoir humain, montre que les principes fondamentaux de l'Evangile de Jésus ont été entrevus ou franchement professés par les plus grands génies religieux de l'humanité¹.

¹ Nous supposons ici une histoire des religions faite d'après une méthode tout autre que celle qui fut suivie

Cela prouve qu'ils correspondent à un besoin profond et universel de la nature humaine; quand celle-ci est arrivée à un degré supérieur de la vie spirituelle, et qu'ils possèdent également une grande valeur objective, puisqu'ils sont indépendants du temps et de l'espace et naissent du fond même de l'être humain. Tous les grands penseurs religieux sont arrivés à la conviction que la religion doit être essentiellement éthique, comme c'est le cas de l'Evangile authentique de Jésus. Tous ont, en somme, abouti à cette conclusion que Dieu est le bien suprême et que la piété doit surtout consister à faire le bien. Et voilà pourquoi on peut affirmer hardiment que ce sera là un jour la religion définitive, malgré la résistance tenace opposée à cette conception pure et élevée par les masses incultes, qui demeurent avides de formalisme superstitieux et ritualiste, de mythologie et de magie. L'humanité ne saurait renoncer au culte du bien, sans se renier elle-même et sans se dégrader.

Voilà le seul culte, la seule religion, qui pourra tirer une foule de nos contemporains

récemment par Salomon Reinach et qui réduit cette histoire à celle des superstitions religieuses.

du désarroi spirituel où ils se débattent. Ce désarroi provient de ce que la base de toutes les religions traditionnelles a été ébranlée par la critique historique. Toutes nos anciennes autorités ecclésiastiques, y compris la Bible, ont été incurablement minées, au point de vue dogmatique. Or aucun cœur honnête et droit n'a besoin d'une autorité dogmatique ou extérieure pour être persuadé qu'il faut faire le bien : cette certitude s'impose d'elle-même à tous ceux qui n'étaient pas en eux la voix de la conscience. Et quiconque s'applique sincèrement à faire le bien, trouve là le meilleur appui pour la foi religieuse : non pas la foi à la plupart des vieux dogmes surannés, mais la foi au bien suprême, base de toute religion saine et vraie. Alors que, jusqu'ici, on a généralement cherché, dans la religion ou la foi, le principal soutien et stimulant de la morale, c'est le contraire qu'il faudra faire dorénavant. Pour inculquer la piété, il faudra développer avant tout, dans les cœurs, la conscience morale et le sentiment du devoir, ainsi que la pratique fidèle de toutes les vertus, comme Jésus l'a fait invariablement et par sa parole et par son exemple¹.

¹ Comp. Boutroux, *Science et Religion*, p. 372 ss.

En se rapprochant ainsi du Maître, on s'éloigne, il est vrai, une fois de plus de Paul. Celui-ci ne voulait en effet savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. Au firmament du monde spirituel, il a éteint tous les autres astres, pour n'en laisser briller qu'un seul. Et comme, pour lui, il n'y avait point et ne pouvait y avoir de vraie piété en dehors du christianisme, il a ainsi fait reposer toute la religion sur une pointe d'aiguille, sur une base étroite et unique. Mais maintenant il se trouve que la personne de Jésus présente l'un des problèmes les plus ardues de toute la Bible et de l'histoire des religions. De là encore et surtout le scepticisme et le grand désarroi qui règnent au sein de la chrétienté. C'est le résultat du dogmatisme paulinien, qui a toujours dominé les Eglises.

Plaçons-nous, par contre, au point de vue éthique de Jésus et accordons, comme le Maître, l'importance majeure à la pureté du cœur et de la vie. Aussitôt les nombreuses lumières éteintes par les théories étroites et exclusives de Paul, se rallument au ciel de la pensée et de la vie religieuses, c'est-à-dire que, parmi les hommes de tous les temps et

de tous les lieux, nous découvrons des aspirations religieuses et morales touchantes et précieuses, des aspirations au bien et même souvent l'accomplissement du bien. Jésus s'en est rendu compte, au moins dans quelque mesure. Il sut voir chez le centurion de Capernaüm une foi qui dépassait celle de la plupart des Juifs¹. Il constata également chez la femme cananéenne des qualités fort estimables². Il supposa un Samaritain mieux à même de bien comprendre et de remplir fidèlement son devoir qu'un prêtre et un lévite juifs³. Et il en tira la conclusion que des gens viendraient de toutes les parties du monde pour entrer dans le royaume de Dieu⁴. Si nous lisons, dans son esprit, l'histoire des religions, nous rencontrons des faits semblables parmi tous les peuples civilisés, anciens ou contemporains. En procédant ainsi, notre foi et notre piété ne reposent plus sur une base étroite et vacillante, mais sur une base aussi large que l'humanité et d'autant plus solide.

¹ Matth. VIII, 5 ss.; Luc VII, 1 ss.

² Marc VII, 24 ss.

³ Luc X, 30 ss.

⁴ Matth. VIII, 11 s.; Luc XIII, 28 s.

Paul, en suivant une voie opposée, s'est encore laissé guider par une influence juive et surtout pharisienne. Les pharisiens, comme leur nom l'indique, se séparaient de tous ceux qui ne leur paraissaient pas légalement purs. Ils étaient donc très exclusifs. Paul, ancien pharisien, a conservé la même tendance, tout en lui donnant une teinte chrétienne. La chrétienté ou l'Eglise devait en effet être, à ses yeux, une société de « saints », c'est-à-dire de gens séparés du reste du monde. Jésus, au contraire, a rompu avec cette tendance par son attitude large et bienveillante envers les non-Juifs, comme par celle envers les péagers et les gens de mauvaise vie, avec lesquels il frayait sans ambages et auxquels il promettait le salut, à la seule condition qu'ils se repentissent et changeassent de conduite. A cet égard, il s'est engagé dans une voie nouvelle et nous a montré le chemin qu'il faut suivre pour rompre avec les étroitesse juives ou autres qui ont dominé toute l'antiquité et qui lui ont imprimé son caractère particulariste ou séparatiste.

Pour être fidèle à ses principes et à sa conduite, il faut donc, en définitive, rompre avec le particularisme juif, qui prétendait

que le seul vrai Dieu ne s'était jamais occupé que du petit peuple d'Israël, et avec le particularisme chrétien, greffé là-dessus par le paulinisme, dont le dogme primordial est que Dieu a substitué à l'ancien peuple élu, devenu infidèle, le peuple chrétien, lui aussi élu et obtenant seul les grâces divines, tandis que le reste du genre humain est livré à l'erreur, au vice et à la perdition. Il faut, de plus, prendre bien au sérieux la pensée fondamentale de Jésus, savoir que Dieu est le Père de tous les hommes, qu'il veut le salut de tous et que sa providence paternelle n'a cessé de s'étendre à tous. Et, par suite, il faut écouter avec sympathie les échos de vie religieuse et morale qui ont retenti toujours et partout où il y avait des êtres humains, tous créés à l'image de Dieu et appelés à jouir de ses dons pour le servir. Voilà le moyen d'apprendre à connaître une foule d'hommes et de principes trop dédaignés jusqu'ici, sous l'influence du particularisme religieux traditionnel, mais qui serviront, pour leur part, de point d'appui et de base pour l'édification d'un vaste temple, pouvant abriter tous ceux qui, dans tous les temps et tous les lieux, ont partagé ou par-

tagent la vie de pureté, de justice et de charité dont Jésus nous a donné le plus bel exemple. Cette vie sera en outre le meilleur guide et le meilleur réconfort spirituels de toutes les générations futures¹.

¹ Comp. Piepenbring, *Jésus historique*, p. 185—194.

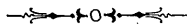


TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
Préface	V.

PREMIERE PARTIE

Le Judéo-christianisme.

Chapitre I ^{er} . Les premiers chrétiens	1
Le livre des Actes, p. 1. — Les vues et les usages des premiers chrétiens, p. 4.	
— Le baptême, p. 9. — Le don du saint Esprit, p. 11. — La fraction du pain, p. 12.	
Chapitre II. L'Évangile primitif . .	15
Le royaume ou le règne de Dieu, p. 16.	
— Les conditions du salut, p. 17. — Le Père céleste, p. 23. — Le Messie, p. 26.	
Chapitre III. Les premiers conflits.	
Essais d'organisation ecclésiastique. .	33
Les Hellénistes chrétiens à Jérusalem, p. 33. — Etienne, p. 34. — L'Eglise de Jérusalem persécutée, p. 37. — Saul de Tarse, p. 39. — Première mission parmi les païens, p. 40. — Jacques, le frère du Seigneur, p. 42. — Organisation ecclésiastique, p. 44. — Anciens d'Eglise, p. 49.	

Chapitre IV. La conférence de Jérusalem.	51
Différend entre Paul et les judéo-chrétiens, p. 51. — Leurs pourparlers racontés par Paul, p. 54. — Le conflit d'Antioche, p. 58. — La relation du livre des Actes, p. 62.	
Chapitre V. Les luttes subséquentes.	65
Jacques et le parti judaïsant, p. 65. — Leurs agissements dans les communautés de la Galatie, p. 68. — L'Épître aux Galates, p. 70. — Agissements du parti judaïsant à Corinthe, p. 74. — Ses menées ultérieures, p. 84.	
Chapitre VI. Judéo-christianisme légitimiste.	87
Le rôle de Jacques à la tête de l'Eglise de Jérusalem, p. 87. — La situation de cette Eglise après la mort de Jacques, p. 91. — Les chrétiens de Jérusalem se réfugient à Pella, p. 93. — Les conséquences de la ruine de Jérusalem pour le judéo-christianisme, p. 94. — Reconstitution d'une communauté chrétienne à Jérusalem et prestige de la famille de Jésus, p. 98.	
Chapitre VII. Jésus et le judéo-christianisme	103
Jésus et la Loi, p. 103. — Jésus et la mission païenne, p. 106. — Jésus et le judéo-christianisme légitimiste, p. 109. — Jésus et le culte juif, p. 111. — Judéo-	

christianisme et catholicisme, p. 113. —
Jésus et le christianisme progressiste,
p. 114.

DEUXIEME PARTIE

Le Paulinisme.

Observations préliminaires	117
Chapitre I ^{er} . Le monde pécheur et la Loi	121
Satan, p. 121. — Le péché, p. 122. — La chair, p. 123. — La mort, p. 125. — Le péché originel, p. 128. — Jésus et ces doctrines pauliniennes, p. 129. — La Loi, p. 133. — Point de vue de Jésus, p. 137. — Incohérences chez Paul, p. 139.	
Chapitre II. La personne et l'œuvre de Jésus-Christ	142
L'œuvre du salut est une nouvelle créa- tion, p. 142. — Jésus, Fils de Dieu, p. 143. — La mort rédemptrice de Jésus, p. 145. — La résurrection de Jésus, p. 149. — Origine de la christologie paulinienne, p. 152. — L'œuvre du salut, d'après Jésus, p. 156. — La personne du Christ, aux yeux de Jésus, p. 159.	
Chapitre III. La justification par la foi	164
L'exégèse rabbinique de Paul, p. 165.— La justice obtenue par la foi, p. 167. — La foi, p. 169. — La liberté chrétienne, p. 171. — Idéalisme exagéré de Paul,	

p. 173. — La notion de la foi et les conditions du salut dans l'enseignement de Jésus, p. 174. — Universalisme de Paul et de Jésus, p. 181.

Chapitre IV. La grâce divine et la prédestination 183

La grâce divine, p. 183. — La prédestination, p. 186. — Autre point de vue dans l'enseignement paulinien, p. 193. — La doctrine de la grâce et de la prédestination est étrangère à la pensée de Jésus, p. 195. — L'idée de l'élection divine est empruntée à l'Ancien Testament, p. 200.

Chapitre V. La connaissance et la vie chrétiennes. 202

Paul accorde beaucoup d'importance à la connaissance chrétienne et la considère comme le produit d'une révélation divine, p. 202. — Dans l'enseignement de Jésus, il n'y a nulle trace de gnosticisme, p. 206. — Pour Paul la vie chrétienne est également un produit surnaturel, p. 209. — Divers courants dans le paulinisme, p. 211. — La prédication de Jésus a évité ces écueils, p. 213.

Chapitre VI. L'Eglise et les sacrements. 220

L'Eglise et les Eglises, p. 220. — L'idée de l'Eglise est étrangère à la pensée de Jésus, p. 224. — Chez Paul, le baptême a un caractère sacramentel, p. 225. — Il a imprimé un caractère semblable à la sainte cène, p. 229. — Ses vues ont in-

fluencé dans le même sens les paroles d'institution de la sainte cène dans les Evangiles, p. 233. — Le point de vue primitif et celui de la *Didachè*, p. 235. — Le sacramentalisme de Paul est à la fois dangereux et superflu dans son système, p. 236.

Chapitre VII. Les charismes et les fonctions ecclésiastiques. 239

Les Charismes, p. 239. — Les apôtres, p. 240. — Les prophètes, p. 242. — Les docteurs, p. 243. — La glossolalie, p. 244. Autres fonctions ecclésiastiques, p. 245. — Les évêques et les diacres, p. 247. — Evêques et presbytres, p. 248. — Chaque communauté jouit encore de sa pleine indépendance, p. 249. — Paul a inspiré le sacerdotalisme catholique, p. 251. — Dans l'enseignement de Jésus, on ne trouve rien de pareil, p. 252.

Chapitre VIII. L'espérance chrétienne et l'eschatologie. 255

L'espérance est le couronnement de la vie chrétienne, p. 255. — A la notion primitive et futuriste du royaume de Dieu, Paul a imprimé un caractère présent, p. 256. — Eschatologie primitive et judaïque de Paul, p. 261. — Eschatologie ultérieure et plus spiritualiste de Paul, p. 266. — Antinomies dans l'eschatologie paulinienne, p. 271. — Le règne millénaire, p. 272. — Simplicité de l'eschatologie de Jésus, p. 277.

Chapitre IX. Appréciation générale de Paul.

279

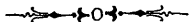
Sa conscience délicate a fait sentir à Paul le profond besoin de pardon et de régénération, p. 279. — Il a eu le sentiment juste que l'Ancien Testament est trop légaliste, p. 280. — Sa christologie, inspirée par le rabbinisme juif et le gnosticisme grec, laisse beaucoup à désirer, comme le messianisme en général, p. 281. — Il a compliqué la doctrine de l'acquisition du salut et voilé le principe fondamental de l'Evangile de Jésus, p. 283. — Il a exagéré la notion de la gratuité du salut, p. 285. — Il a bien fait de chercher à systématiser les principales vérités chrétiennes, mais a eu tort de croire sa doctrine parfaite, p. 286. — Il a eu raison de vouloir que les chrétiens soient saints, mais n'aurait pas dû prétendre qu'ils le sont réellement par la grâce de Dieu, p. 288. — Il s'est acquis un grand mérite en constituant de véritables Eglises, mais n'aurait pas dû présenter celles-ci comme de pures institutions divines, p. 289. — Le baptême et la sainte cène peuvent être des cérémonies bénies, mais le sacramentalisme paulinien a été funeste, p. 290. — En soutenant que le royaume de Dieu commence avec la résurrection de Jésus-Christ, il a préparé la voie au catholicisme théocratique, p. 293. — Il a ainsi contribué au grand conflit qui existe en-

tre la culture moderne et le christianisme traditionnel, p. 294. — C'est lui qui a principalement inspiré celui-ci, dont l'Evangile de Jésus diffère sensiblement, p. 295. — Paul est surtout grand et un vrai disciple de Jésus par sa consécration entière au service de Dieu, mais non par sa doctrine, p. 297.

Conclusions.

303

Les plus anciennes sources de nos Evangiles ne peuvent être un produit ni du paulinisme ni du judéo-christianisme jérusalémite, p. 303. — Elles doivent donc provenir de disciples galiléens de Jésus, qui y ont exposé assez fidèlement le ministère du Maître, p. 307. — Elles portent d'ailleurs l'empreinte de l'historicité et opposent une digue solide au scepticisme actuel touchant l'histoire évangélique, p. 310. — L'Evangile de Jésus, dont les principes fondamentaux ont été entrevus ou professés par les plus grands génies religieux de l'humanité, offre à celle-ci la meilleure base et le meilleur guide de la piété, p. 315.



IMPR. ALSACIENNE ANC^t G. FISCHBACH, STRASBOURG.

Bibliothèque de Critique Religieuse

Beaux volumes in-8° brochés, à prix divers.

- Ch. GUIGNEBERT. — **La Primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome.** 1 beau vol. in-8° de 391 p. 6 fr.
- A. HOUTIN. — **La Question biblique au XX^e Siècle,** 2^e édition revue et augmentée, 1 vol. in-8° de 331 p. 4 fr.
- A. HOUTIN. — **Un Dernier Gallican,** Henri Bernier, chanoine d'Angers (1795 à 1859), 2^e édition revue et augmentée, 1 vol. in-8° de 482 p. 6 fr.
- A. LOISY. — **Études bibliques.** 1 vol. in-8° de 330 p. 3 fr.
- C. PIEPENBRING. — **Histoire du Peuple d'Israël.** 1 fort vol. in-8° de 730 p. 8 fr.
- P. SAINTYVES. — **Les Saints successeurs des Dieux.** Essais de Mythologie chrétienne, 1 beau vol. in-8° de 416 p. 6 fr.
- P. SAINTYVES. — **Le Discernement du Miracle ou le Miracle et les quatre Critiques.** 1^o Le miracle et la critique historique; 2^o Le miracle et la critique scientifique; 3^o Le miracle et la critique philosophique; 4^o Le miracle et la théologie critique. 1 fort volume in-8°, br., sur papier vergé. 6 fr.
- A. VAN GENNEP. — **Les Rites de Passage.** Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles et des saisons, etc 1 beau vol. in-8° de 288 p. 5 fr.

Bibliothèque de Critique Religieuse

Beaux volumes grand in-8° brochés, à prix divers.

- G. HERZOG. — **La Sainte Vierge dans l'Histoire.** Étude historique des dogmes relatifs à Marie. 1 vol. gr. in-8° de 162 p. 4 fr.
- C. PIEPENBRING. — **Théologie de l'Ancien Testament.** 1 vol. gd in-8° de 315 p. 3 fr. 50
- A. LOISY. — **Morceaux d'Exégèse.** 1 vol. gr. in-8°, br. de 215 p. (*Quelques empl.*) 3 fr.
- A. LOISY. — **Les Évangiles synoptiques.** Introduction, traduction et commentaire, 2 vol. gr. in-8° de 1014 et 815 p. 30 fr.

BS 2525
P6

352354
MAY 1984

UNIVERSITY OF CHICAGO



48 452 406

